میکرو فیلم تهیه شد

باز بینی شد
۶۱۳۵۳

فهرست شد ۱

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب شرح وافیة الاصول — عرب

مصنف / مؤلف ماتن آخوند ملا عبدالله تونی شارح سید صدر الدین بن سید محمد باقر رضوی

خطی / چاپی نسخ ۱۹ و ۱۷ سطری

سال طبع یا تحریر ۱۲۳۹ ق عدد اوراق ۲۵۱

جزء کتب اصول شماره ۲۰۸

شماره عمومی ۲۹۰۳ شماره قبض

واقف حاج سید محمد شوشتری تاریخ وقف ۱۳۰۹

طول ۲۰٫۵ سم عرض ۱۴ سانتیمتر قفسه

سال ۱۳۴۸ خورشیدی بازبینی شد

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	شرح وافیة الاصول		
	درجه نفاست	عادی		خطی ✓ / چاپ سنگی
	تعداد اوراق	۲۵۱	اندازه	۲۰٫۵ × ۱۴
	قطع	رقعی	شماره اموالی	۲۹۰۳
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ / ۲۰ / ۵۰ / ۸۰	از هم پاشیدگی عطف	دارد / ندارد ✓
	نیاز به جعبه	دارد / ندارد ✓	نوع آفت	شیمیایی / زیستی / فیزیکی
	نیاز به جلد سازی	دارد / ندارد ✓	نیاز به مرمت جلد	دارد ✓ / ندارد
	نیاز به مرمت اوراق	دارد / ندارد ✓	نیاز به دوخت عطف	دارد / ندارد ✓
	نیاز به لکه گیری	دارد / ندارد ✓	نیاز به گردگیری	دارد / ندارد ✓
	نیاز به آفت زدایی	دارد / ندارد ✓	نیاز به اسیدزدایی	دارد / ندارد ✓

بررسی کنندگان: ۱. احمدی ۲. قاسمیان ۳.

تاریخ بررسی: ۸۹/۷/۲۴

اقدامات انجام شده:

تاریخ اقدام:

كتابخانه آستان قدس
رضوی مخطوطی

من جملة ما انعم الله علیّ و انا
المذنب الاثیم محمد بن محمد تقی
الموسوی الشوشتری
الجزایری

حاشیة سید صدر الدین
بر وافیه ملا عبد الله

۱۱۳
۱۲۵۱

نمره ۳۴۲۴ هو الواقف علی السرائر

وقف مؤبد و حبس مخلد نمود جناب مستطاب سلالة الاطیاب عمدة العلماء الاعلام و زبدة
الفقهاء الفخام نجل الرسول الممجد علیین آشیان الحاج سید محمد ابن محمد تقی بن محمد
بن ابو الحسن بن عبد الله بن نور الدین بن سید الجلیل السید نعمة الله الجزایری
طیب الله ثراهم و جعل اعلا علیین ماویهم کتاب شرح وافیه با پانصد و بیست
مجلد دیگر از کتب متفرقه معلومه از هر علم و اکرملت طلوع آن عقران مآب بوده
بر کتب خانه آستان ملایک پاسبان حضرت ثامن الائمة علی بن موسی الرضا علیه و
علی آبائه و اولاده التحیة و الثناء که مادام بقا یک ورق از این کتاب و سایر کتب
مسطوره از آن آستانه مبارکه بجای دیگر نقل نشود و منفک از وقفیت نگردد و
در معرض بیع و رهن در نیاید و تولیت کتاب هذا با سایر کتب مشروحه با هر کس که متولی
آستانه مبارکه در هر عصری بوده باشد مرجوع است فمن بدله بعد ما سمعه
فانما اثمه علی الذین یبدلونه فی شهر رمضان المبارک سنه ۱۳۰

بازبینی شد
۶۱۲۵۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على جزيل آلائه والشكر له على جميل نعمائه والصلوة والسلام على اشرف انبيائه واكرم اصفيائه محمد وآله وبعد فهذه رسالة وافية وجيزة محتوية على تحقيق المهم من المسائل الاصولية سيما مباحث الالفاظ ومباحث الاجتهاد والتقليد وباب التراجيح وهي مشتملة على مقدمة وابواب المقدمة في تحقيق ما ينبغي العلم به قبل الشروع في المقصود وفيها ابحاث الاول الاصول لغة ما ينبني عليه غيره وعرفا فانه الفقه هو العلم بجملة طرق الفقه اجمالا وباحوالها وكيفية الاستدلال بها وحال المفتي والمستفتي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الثاني اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو حقيقة والا فمجاز والاول ان كان استفادة المعنى منه بوضع الشارع فحقيقة شرعية وان كان بوضع اهل اللغة فحقيقة لغوية وان كان بوضع طارئ غير الشرع فحقيقة عرفية عامة او خاصة

الحمد لله الذي اوضح لنا منهاج الدين بمصباح الحق من مشكوة اليقين والصلوة على رسوله المبعوث لارشاد الخلايق وعلى آله الكرام مفاتيح الحقايق فهذه ما نثره من الفوايد رصيع بديع الصنع

الغوالية فلم بحار العلم المواج وسراج الفضل الوهاج نور حدقة الاماثل ونور حديقة الفضايل وطراز العصابة العلوية العلية ونظام درر الفاخر الحسنية الحسنية الحامي لحوزة الدين المبين و الماحي لظلمة الظن بصبح اليقين علامة العلماء والبحر الذي لا ينتهي ولكل بحر ساحل استاذنا الاعظم واستاد الكل في الكل وصفوة الفوايد التي دائمة الاكل السيد السند والركن المعتمد الاكمل الاوحد مولانا صدر الدين محمد ولد الفاضل المحقق والنحرير المدقق السيد محمد المدعو بباقر القمي افاض الله عليه سجال الغفران واسكنه اعالي غرف الجنان واجاه الله بصوب حفيفات استادنا رياض العلوم فقد عارت هشيما وملكنا الله رقاب المعاني رحيقا التوفيق والاه في الدين نخا حسيما كان ذلك في وقت قراءته واقبته الفاضل المبجل مولانا عبد الله التوني قدس سره ووجه على جنابه الشريف فرح طرفا الطرف في رياضه واورد قلبك الصافي من زلال حياضه منة التكليف عثرت بالكثير اما جل من نفايسه وقد ظفرت بجر الفضل فاعترف

هذا جملة ما افاده بلغه الله مراده فقال ره قلت التبادر **اه اقول** معنى كون التبادر من امارات الحقيقة هو ان يتبادر المعنى من اللفظ المجرد عن جميع القرائن حتى عن ملاحظة الشهرة من حيث وقوعه في كلام من يراد اثبات كون اللفظ حقيقة عنده فاذا استعمل صاحب اللغة لفظا ويتبادر عند استعماله معنى الذهن من يتكلم بهذه اللغة يكون هذا التبادر امارة كون اللفظ حقيقة في هذه اللغة فاذا استعمل النحوي لفظا يكون اللفظ حقيقة نحوية وهكذا وبالجملة مطلق التبادر يدل على مطلق الحقيقة واما خصوص الحقيقة فيستفاد من ملاحظة خصوص المستعمل اذا عرفت هذا

فنقول

الوضع غير معلوم للحكم بالحقيقة والا لم يثبت اكثر الحقايق اللغوية والعرفية اذ احتمال كون التبادر بواسطة امر آخر جار في الجميع الاكثر واعلم ان هذه المسئلة قليل الفايدة اذ صيرورة هذه الالفاظ حقايق في معانيها الشرعية في كلام الائمة الاطهار صلوات الله وسلامه عليهم مما بعد النزاع فيه غاية البعد واستعمالها في القرآن والاخبار النبوية المنقولة من غير جهة الائمة ع وذلك الحكم الثالث الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا فيما وضع له فمن ادعى غير ذلك يثبت المخرج

فنقول نحن نسلم التبادر في مثل هذه الازمان من اللفظ الواقع في كلام الشارع لما قال المص بعد هذا من عدم الارتياب والشك لكنا نقول ان هذا التبادر ليس لاجل ان المستعمل هو الشارع حتى يدل على كون اللفظ حقيقة عنده بل لما رأينا اللفظ مستعملا عند المتشرعة في هذا المعنى بعنوان الحقيقة صارت دلالته على هذا المعنى واضحة عندنا متبادرة من اللفظ ولما سمعناه في كلام الشارع وهو ايضا اراد منه ما اراده المتشرعة وان كان استعمله فيه مع القرينة تبادر الان الى اذهاننا المعنى المراد فتوهمنا ان التبادر كان لاجل وقوعه في كلامه والظاهر ان من منع التبادر غرضه ما قلناه

قوله فانه لا شك **اه اقول** نعم ولكن من اين لك ان هذا التبادر في اي كلام كان انما هو لاجل استعمال خصوص هذا المتكلم شارعا كان او متشرعا لم لا يجوز ان يكون في كلام الشارع لما قلنا من المؤانسة بكلام المتشرعة مع اتحاد المادتين وان كان اللفظ مجازا عند واحد حقيقة عند آخر

قوله غايته انك تقول ان هذا التبادر **اه** هذا الكلام يدل على انه تفطن لما قلناه مع ان اول كلامه حيث اسند الانكار الى المانع يدل على الغفلة او التغافل **قوله** بل الظاهر **اه اقول** هذا اول النزاع وعين المتنازع فيه **قوله** والحاصل انا نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل وضع الشارع غير معلوم بل هو مشكوك فيه فلا يصلح دليلا على الحقيقة ولو فرضنا حصول الظن بالوضع فجواز العمل بمثل هذا الظن غير معلوم فلا فائدة في اثباته **قوله** والا لم يثبت اكثر الحقايق نقول لا ضير انا لم نعلم ان التبادر دليل الا اذا علم ثبت وبعد التنزل والتسليم كونها حقايق نافادتها من غير قرينة انما يكون بعد تفهيم المعنى بالقرائن كما في تعليم ساير اللغات بعد الاشتهار فما علم صدوره بعده يحمل على الشرعية وما علم صدوره قبله فمع عدم القرينة الان كما هو المفروض يحمل على اللغوية او العرفية العامة في ذلك الزمان لان الاصل عدم القرينة حين الصدور في احتمال وجود القرينة وعدم النقل لا يعارض الاصل واما المجهول فيحتمل الامرين صدوره

قبل الاستشهاد واراده غير المعنى الشرعي ولهذا ما انضمت اليه القرينة او اراده المعنى الشرعي وفرض وجود

القرينة حين الصدور لكنها لم تنقل الينا واما الثاني صحته بعد الاستشهاد والاستغنا

عن القرينة فالمفهم المعنى الشرعي والترجيح للاول مع الحمل على غير الشرعي لان اصالة عدم القرينة في

هذا القسم لا معارض لها مع ندرة الاحتمال وعدم النقل فلمعرفت ماله والحمل على الثاني يحتاج

الى العلم بعدم ما علم وجوده اعنى القرينة لكنه لم يحصل بيانه انا نعلم وجود القرينة قبل الاستشهاد

فيستصحب وعدم نقل القرينة لا يدل على عدمها اذ لم تجر عادة الرواة بنقل القرائن وان نقلت

فيحذفون السند مع انا نعلم تحقق القرائن لهم في كثير من المواضع ولا معنى لاصالة عدم القرينة

بعد العلم بوجودها والقول بعدم الاحتياج الى القرينة قبل الاستشهاد ايضا لان النبي صلى

لاصحابه وضعت هذه الالفاظ لهذه المعاني ثم استعملها فيها فانصب قرينة اهم كانه من القول

الوارد ولما فرضنا كون الخبر مجهول الحال ما حصل لنا علم بعدم القرينة في الواقع فلا بد من العلم بحال

الاستشهاد والاستغناء فظهر ان فائدة اثبات الحقيقة الشرعية في خبر علم تاريخ صدوره

بعد الاستشهاد ومن يا تبنى بمثلها في المسئلة عديم الفائدة او قليلتها **قال** ومن علم

ان هذه المسئلة اه هذا هو الحق لا محيص عنه ولكن على تفصيل بينه عليه اخونا السيد الفاضل

العالم العامل النحرير سيد المحققين وفخر العلويين سيد نصر الله المدرس في الحاير دام مجده

وهو ان من الالفاظ الفاظا كانت الامة محتاجة الى معرفة معانيها من صدر الاسلام الى يومنا

لكونهم مكلفين بها كل يوم او كل اسبوع او كل شهر او كل سنة كالصلوة والركوع والسجود

والسعي وغسل الجنابة والعمرة والصوم واشباههما وهي التي لا يبعد اشتهارها في بدو

[illegible] الشرع بحيث لا يحتاج الى القرينة فضلا عن زمان الباقر ع وهو اول زمان شيوع احاديث

المعصومين ع ومنها ما استعملها الشارع في غير معانيها ولكنها كانت قليلة الدوران على السنة

اهل زمانه

فاذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز رجح الحقيقة وكذا اذا دار بينها وبين النقل والتخصيص او الاشتراك او الاضمار ولكن ان وقع

التعارض بين واحد من هذه الخمسة مع اخواتها كما قيل في اية ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء حيث ان الحكم بتحريم

معقود الاب في الدين من الاية موقوف على مجازية النكاح في الوطي اذ على تقدير الاشتراك يجب التوقف

كما يتوقف في حمل كل مشترك على واحد من معانيه بدون القرينة فقد قيل الخ

اهل زمانه لندرة الاحتياج كالخلع والايلاء وما شاكلهما ولكن التابعين بحثوا عنها فاشتهرت

في قريب من المائة من الهجرة ومنه ايضا مثل سابقها ومنها ما هو مستعمل في معان شاملة

لهذه المعاني التي شاعت بين المتشرعة ولغيرها ولا يظهر ان الائمة استعملوها مخصوص هذه

المعاني لانها معان عرفية عندهم اذا استعملوها في معانيها العامة وان قصدوا منها فردا

خاصا لكونه متضمنا للعام ومنه لا يحصل الظن بكونها في كلام الائمة مستعملة بما شاع

بين المتشرعة كالكواهة الشاملة للمعنى المصطلح وللحرام وكالواجب الشامل لما يجب اجتنابا

عند الصلوة ولما يستحب وامثالها فعلى من يريد الاستنباط التامل والفرق **قال** لا دليل

اه هذا كلام حسن جيد لا باس بان نتكلم هنا مشيرين الى بعض الفوايد فنقول ان مبنى

الفهم والتفهيم عند كل قوم على الوضع الواحد من واحد ومتابعة الاعراب والمواضعة

من جماعة وبالجملة اهل كل لغة تواضع لفظي او معنوي على استعمال بعض الالفاظ في غير المعاني

الاولية فان صار الثاني حقيقة عند اهل زمان صار الاصل والاساس التكلم على اراده

المعنى الاخير من اللفظ فيعدل عن الاصل الاول وان صار حقيقة عند طائفة خاصة صار

الاصل هذه الحقيقة فاذا سمعنا اللفظ من اهل اللغة مجردا عن نصب قرينة يحصل لنا ظن

في الاغلب بارادتهم للمعنى الموضوع له لعلمنا بالاصل الذي هو مبنى التكلم واذا سمعناه من اهل

العرف بعد العلم بمواضعتهم فظن ارادتهم ما اصطلحوا عليه وكذا العرف الخاص ولهذا يقدم

الحقيقة الشرعية في كلام الشارع ومن يحكم على العرفية العامة لعدم علم عن اصل العرف العام

ويقدم العرفية على اللغوية لمثل هذا اذ الظن في كل مرتبة هو الداعي على الحمل انما قلنا

انما يحصل الظن لاحتمال اراده غير الموضوع له مع الغفلة عن القرينة للمتكلم من النص

او التغافل لغرض وللمخاطب من حيث الفهم او لانه لم تنقل القرينة الينا مع انا نعلم بالوضع اه

ان اساس ما قلنا من ان الاحتياج الى القرينة اذا حصل الظن بارادة المعنى الحقيقي او العرفي او غيرهما من اهل اللغة هم

بتقدم المجاز على الاشتراك وغيره على التخصيص وتقدم الاشتراك على النقل وقيل بالعكس وبتقدم التخصيص على غيره ويتساوى الاضمار والمجاز والاولى التوقف في صورة التعارض الا مع امارة خارجية او داخلية توجب صرف اللفظ الى احد معانيه او ما ذكروه الى ترجيح البعض على البعض من كثرة المؤنة وقلتها وكثرة الوقوع وقلته ونحو ذلك مما لا يحصل الظن بالمعنى الفلاني هو المراد من اللفظ في هذا الموضع وبعد تسليم الحصول احيانا لا دليل على جواز الاعتماد على مثل هذا القول في الاحكام الشرعية فانها ليست من الظنون المستنبطة من الوضع

صص

المواضعة يحصل في قليل من الالفاظ او يحصل لقليل من الناس لكن اكثر المعاني ثبت عند
البعض بنقل غير متواتر مع عدم عدالة الناقل او عدم العلم بها في الاغلب ثم نقول ان غير المعنى
الاصلي قد يكون مجازا ويدخل فيه التخصيص والاضمار وقد يكون حقيقة من غير هجر الاول و
هو المشترك سواء كان من واضع واحد ام لا وقد يكون مع الهجر وهو المعنى المنقول اليه وهجر
هذه يكون من عوارض الوضع ليس اساسه عليه بل الداعي اللفظي او المعنوي دعى الى مثل
هذا الاستعمال وهو قليل بالنسبة الى الاستعمال فيما وضع له اولا والمجاز الغالب الذي هجر
معه الحقيقة يلحق في هذا المقام بالحقيقة كما ان المجاز المساوي يصير اللفظ بسببه مشتركا اذا عرفت
هذا فاللفظ الذي استعمل في اكثر من معنى اذا لم يعلم ان استعماله فيه باي طريق اهو مشترك بين المعنيين
او مجاز في واحد مثلا يحصل فيه التعارض بين كل واحد من الخمسة وبين آخر منها فذكروا لترجيح
البعض على البعض وجوها اشار المص الى بعضها وذكر الشارح العميدي في شرح تهذيب الاصول
اكثرها فليرجع اليه وحاصل الجميع انه انما يعتبر لانه مظنة غلبة الاستعمال فعند الاحتمال يحمل
على الغالب المظنون مثلا لو دار اللفظ بين الاضمار والاشتراك كقول النبي ص في خمس من الابل شاة
ق الشارح المذكور يحمل لفظ في ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل لكونه للظرفية
خاصة وح يجب الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل مقداره شاة فالاضمار اولى لان دلالة
اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة لا يتحقق الاجمال فيها الا في صورة واحدة وهي ما اذا كان
هناك امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فيتحقق
الاجمال اما في غير هذه الصورة كاتحاد المضمر او رجحان بعض ما يصلح للاضمار على الباقي فلا اجمال
لوجوب العمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل لجميع صور وجوده منفكا
عن القرينة المعينة للمراد منه وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار وهو من محاسن

الكلام

الكلام وقد اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وليس المشترك بهذه الصفة فكان
الاضمار اولى لان الاضمار يحتاج الى ثلث قرائن ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضعه
وما يدل على تعيين المضمر والمشترك يحتاج الى واحدة وهي القرينة الدالة على المعنى المقصود من
اللفظ فكان اولى لانا نقول الاضمار انما يحتاج الى القرائن الثلث في صورة واحدة كما بيناه و
المشترك يحتاج في كل صورة وجوده فكان الاضمار اولى انتهى وحاصل الوجهين ان المتكلم يختار الابلغ
والاقل مفسدة والاحسن الا عند الضرورة فيكون في كلامه اكثر واغلب فعند الاحتمال يحمل على
الاغلب وعلى هذا فقس ونحن نقول انه مع ملاحظة هذه الوجوه يحصل لنا اعتقاد ان اللايق
والحري وما ينبغي ان يكون هو غلبة ما فيه الرجحان واما وقوع هذه الغلبة فلا يحصل لنا
الظن به لانا كثيرا ما نرى امورا نعلم فيها مرجحات على نحو خاص ثم نرى الواقع على خلافه الا
ترى ان كل عاقل يحصل له اعتقاد ان اللايق تقديم ابناء الدين على ابناء الدنيا لمرجحات
كثيرة ثم الواقع على خلافه كثيرا فنمنع الوقوع هيهنا ايضا فلو اعرضت عن هذا وتمسكت
بترجيح الغالب بحسب الواقع لنقول القدر المسلم هو غلبة المجاز على غيره من الخمسة اما
غلبة غيره على غيره فلا ثم غلبة المجاز انما يكون في اكثر كلام اهل العرب فعلى المجتهد المعول
على هذا الظن ان يثبت ان الشارع من هذا الاقل اذ ليس اكثر كلامهم الا المعاني الحقيقية من
اللغوية وغيرها فليس المتجوز الا الاعم الاغلب من افراد المتكلم حتى يحمل من لا يعلم حاله عليه
من اين لنا اثبات هذا اذ الحق ان الشارع لم يتعلق غرضه من استعمال الالفاظ اللغوية في
معانيها بما يتعلق به غرض المتجوزين من فوائد المجاز بل الغرض الاصلي تفهيم هذه المعاني
من الالفاظ للامة والنزاع في كونها حقايق او مجازات يرجع في الحقيقة الى انها هل هي
اشتهرت في زمانه واستغنيت عن القرينة ام لا واما انها هل هي مجازات في الواقع

او منقولات مع قطع النظر من الاشتهاد وعدمه فلا فائدة فيه ولا يقع من المحصلين فظهر

من مجموع هذا الكلام بطوله ان العلة التي من اجلها يقدم الحقيقة على غيرها وبظن انها المراد

هو جعل المتكلم الاصل والقاعدة في كلامه اذا دار تعارفاته لا يعدل عنه الا لضرورة وداع ليست

موجودة هنا ولهذا اشار المصنف الى منع افادة هذه المرجحات الظن بالمراد وبعد التسليم الى

منع اعتبارات اذ الاجماع الذي هو الدليل في الحقيقة لم يثبت في غيرها **قوله** اطلاق المشتق اه

اقول قولنا المشتق حقيقة باعتبار الحال يحتمل معنيين احدهما وهو ظاهر اكثر العبارات كعبارة

المصنف وصرح البعض انه حقيقة في حال النطق اي وضع ليدل به على الذات متلبسة بالمبدأ

في حال التكلم فيدل على الزمان الحاضر دلالة الفعل عليه قال بعض شراح المنهاج ان المشتق

ان اطلق باعتبار المستقبل كقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فهو مجاز اتفاقا وان كان باعتبار الحال

اي كان المعنى موجودا حال الاطلاق فهو حقيقة بالاتفاق وان كان باعتبار الماضي ففيه مذاهب

انتهى والثاني انه حقيقة في حال التلبس اي وضع ليدل به على الذات المتلبس حين تلبسها

بالمبدأ ووجوده فيها قال في جمع الجوامع والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق

حقيقة ان امكن والا فاخر جزء منه وثالثها الوقف ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة في الحال اي

حال التلبس لا النطق خلافا للقرافي انتهى وهذا هو الظاهر من العضدي قال المشتق عند

وجود المعنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده كالضارب لمن لم

يضرب وسيضرب مجاز اتفاقا وبعد وجوده وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الآن

لا يضرب مما اختلف فيه اقول الظاهر ان مفهوم المشتق ليس الا امرا بسيطا اجماليا هو وجه من

... الذات الموصوفة التي وجد فيها المبدأ ولا نعرف من جهة دلالة لفظ المشتق الا بهذا

الوجه وانما نعرف بكونها جوهرا او عرضا مثلا من خارج اللفظ واذا حلل وفصل قيل هو عبارة

الرابع اطلاق المشتق كاسم الفاعل والمفعول ونحوهما ... المصنف مبدئه بالفعل حقيقة اتفاقا كالضارب لمن باشر الضرب ... حاص

٥

بلغ

عن ذات نسب الى المبدأ سواء صدر منها او وقع عليها او قام بها فمعنى القائم والابيض

الطويل والمضروب ليس الا ما يعبر عنه بالفارسية بقولهم ايستاده وسفيد ودراز

وزده شده ودلالة تلك الالفاظ على التفصيل المذكور ابتداء ولا على زمان ولا على تجدد و

حدوث اي الحصول بعد ان لم يكن كما قال الفاضل الجلبي الا اذا كان المبدأ

تأثرا او تاثيرا وكانا معتبرين فيه لان العامة لم يبلغوا الى فهم تاثير قديم في قديم بل

الى فهم تاثير من غير مدخلية الحركة واعتبار وبالتاثيرات الزمانية المسبوقة بالعدم

يخطر بالهم عند حضور فعل شيء لشيء او قبوله تجدد الفعل والقبول والاثر في الزمان

من غير تعيين له وانما يتعين اما من جهة وضع الصيغ كالافعال او من طريق اخر

كقولنا زيد ضارب الان او غدا مثلا والظاهر ان اهل اللغة جعلوا قبول القابل للمقبول

تاثيرا منه فيه ولذلك عبروا عنه باسم الفاعل كالقابل والمنكسر والمتاثر فالحدوث

والتجدد ليس داخلا في مفهوم المشتق بل انما يفهم من جهة اعتبار التاثير والفعل و

التاثير والانفعال في مبدأ الاشتقاق فهو لازم عرفي لمفهومه ومثل ذلك دلالة

بعض الافعال على التجدد والتقضي شيئا فشيئا فانه انما يفهم من خصوصية الحدث او اقتضاء

المقام وليس داخلا في مفهوم الفعل كما صرح به السيد في حاشية المطول وقال فيها ايضا

ان الدليل على اعتبار الحدوث في المعاني التي يدل الافعال على اقترانها بازمنة مخصوصة

هو ان اهل اللغة يفهمون عنها ذلك ويفسرونها به انتهى ولعل ما قلناه هو السر

في ذلك ولعلك تجد بوجدانك فرقا بين قولنا عالم وقادر اذا اريد بهما الذات

المنسوبة الى العلم والقدرة اعني ما يتبع الصفتين له المعنى الحدثي المصدري الملحوظ

فيه التاثير او التاثر وقولنا ناصر وضارب وكان الفرق بين قولنا حاسن وحسن

وضائق وضيق انما هو لملاحظة انفعال وفعول في اسم الفاعل دون الصفة يظهر ذلك
من توجيهنا بالقياس سيته فماسن معناه نبك شوننه وقس عليهما الاخرين وحسن معناه
نبك لكن قال السيد ايضا الاسم كعالم مثلا يدل على ثبوت العلم للذي حكم به عليه وليس
فيه تعرض لحدوثه اصلا سواء كان على سبيل التجدد والتقضي اولا واما الدوام فانما
يستفاد من مقام المدح والمبالغة لا من جوهر اللفظ انتهى اقول العالم يدل على ثبوت العلم
للذات على ثبوت العالمية التي لم توضع لا بوجه كونها عالما بثبوت الوصف للموصوف لا ثبوت
المسند للمسند اليه اعني انه يدل على النسبة الوصفية الناقصة لا الخبرية التامة فمقصود
السيد من قوله الذي حكم به عليه الشيء الذي يصح لاجل اتصافه بالعلم ان يحكم عليه بانه عالم
وان لم يكن هناك حكم وايقاع ونقل عن الشيخ عبد القاهر انه قال لا تعرض في زيد منطلق
لا كثر من اثبات الانطلاق فعلا له كما في زيد طويل وعمرو قصير وقد كان الميداني جعل الصفة
المشبهة مندرجة في اسم الفاعل يعني لم يعتبر في اسم الفاعل الحدوث كالصفة المشبهة ونقل
عن السكاكي انه قال نحو زيد عالم يستفاد منه الثبوت صريحا بناء على ان اصل الاسم
صفة او غير صفة الدلالة على الثبوت اقول هذان الفاضلان من ائمة اهل العربية وكلاهما
صريح في عدم دلالة اسمي الفاعل والمفعول على الحدوث والزمان فضلا عن غيرهما من
المشتقات وذلك لانهما وان ساقا الكلام في الجملة الاسمية لكن يظهر منه عدم دلالة
المشتق على التجدد مع الزمان ايضا اذ لا يتصور عدم دلالة الجملة على شيء مع دلالة مفرداتها
عليه ويظهر من بعضهم كابن الحاجب وغيره ان صيغتي الفاعل والمفعول تدلان على
الحدوث وقد صرح بعضهم بانها وضعا له لا يمكن ان يقال ان مفاعيله في مفهوم الاسمين
الحدوث اراد دلالتهما عليهما بطريق الالتزام فرقا بينهما وبين الصفة المشبهة فصار

وحسن معناه نبك م

الحاصل

الحاصل ان المشتق مطلقا يدل على ثبوت المبدأ ووجوده في الذات التي قام هو بها او وقع عليها
على ثبوت الوصف لموصوفه فاعتبر فاعلية ومفعولية بالمعنى اللغوي لهذه الذات
يفهم الحدوث ايضا كما لا يخفى على الظاهر الك من نحو بل حسن الى حاسن واما الدوام والاستمرار
فهو ليس مدلولا للصفة المشبهة ايضا وانما يفهم باقتضاء المقام وعدم اولوية بعض
الازمنة من بعض اخرق الشيخ الرضي ره والذي ادى ان الصفة المشبهة كما انها
ليست موضوعة للاستمرار في جميع الازمنة لان الحدوث والاستمرار قيدان في الصفة
ولا دليل فيها عليهما فليس معنى نحو حسن في الوضع الا ذو حسن سواء كان في بعض الازمنة
او جميع الازمنة فهي حقيقة في القدر المشترك وهو الاتصاف بالحسن لكن لما اطلق ذلك ولم
يكن بعض الازمنة اولى من بعض ولم يجز نفيه في جميع الازمنة لانك حكمت بثبوته فلا بد
من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته في جميع الازمنة الى ان تقوم قرينة على تخصيصه ببعضها كما
تقول كان هذا حسنا او هو الان فقط حسن فظهوره في الاستمرار ليس وضعيا انتهى كلامه
وانت خبير ان الثبوت الذي قاله ليس انك حكمت به هو ثبوت الوصف لموصوفه واتصافه به وهو
يجامع الاستمرار والحدوث ونحن اذا قلنا بدلالة اسمي الفاعل والمفعول على الحدوث فلا نريد
به نعتقد بحاق انه جزء للموضوع له فيهما او لازم له بل لابد عندنا اعادة النظر وتتميم القول
في دلالة المشتق على احد الازمنة وضعا وفي عدمها فنقول على ما سبق من تحقيق الفرق في
يكون قائما في قولنا زيد كان قائما فقعد او سيصير قائما غير مستعمل فيما وضع له لان المراد
بمعنى التالي هو المتلبس بالقيام لا المتلبس به في زمان النطق فيكون مستعملا في جزء
معناه وكذا قولنا الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة يكون بالنسبة
الى من لم يكن متلبسا بالزنا حال ورود الخطاب عند من قال بالاية مجازا الا ان يقال المشتق

للحدوث ايضا ليست موضوعة م

انا كان محكوماً عليه يكون حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الحال لا في زمنه كما هو مختاره ايضاً و
سيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعم واما على القول المختار فلا تجوز اذ لم يستعمل اللفظ الا في المتلبس
بالمبدأ ويفهم الزمان من لفظ آخر معلى انه قيد للمتلبس في زمان النطق ليس ظرفاً لوقوع النسبة الخبرية
بين زيد والقائم ولا لثبوت القيام للذات القائم بثبوت العارض لمعروضه بل هو زمان الاخبار
عنهما وقعا او يقع بعد وان اطلق او يطلق على زيد القائم وكذا زمان نزول الآية هو زمان
الحكم على المتلبس بانه تام حين تلبسه ولو لم يكن موجوداً في الخارج بل وان لم يوجد ذات اصلاً
وان شئت ان يتضح عليك ما قلناه فتأمل في قولنا هذا مشيراً الى قطعة من الهواء كان ماءً او سيصير
وفي قولنا عنصر مغاير للهواء فانك لا تجد فرقاً بين الجامد والمشتق نعم اذا اريد بلفظ القائم
مجازاً المتلبس بالقيام في احد الازمنة معيناً على ان يكون جزءاً من مفهوم اللفظ فيكون ولعله اصلاً ما
نقول في غير الصفة المشبهة ما قال المحقق فيها فنقول ان المنطلق مثلاً يدل على ثبوت الانطلاق
لزيد ثبوت الوصف لموصوفه اعني انه يفيد النسبة التوصيفية التي لا تستحق تصديقاً ولا تكذيباً
ولما كان اثر اصادراً من زيد يفهم حدوثه ولا يدل الحدوث على الزمان الا بعد فهم ان سبق العدم
على الوجود سبقاً لا يجتمع معه السابق مع المسبوق من لوازم الزمان فلا يلحق الا بالتفهم بالتفات
وليس فهم الزمان لازماً بيناً لفهم الحدوث فربما يعلم احد معنى الحدوث مع عدم خطور
مفهوم الزمان اي الامتداد الممتد الغير القار الذات بباله طول الدهر وعلى تقدير تسليم لزوم المعنى
للحدوث فيفهم زمان وهو ظرف له واما كونه الحال او غيره من الازمنة المتعينة فلا فلا دلالة
للمشتق الا على تحقق المبدأ في زمان بعد ان لم يكن فربما تحقق في الماضي واستمر الى الابد ثم اذا حكمنا
على زيد واثبتنا له الانطلاق وقلنا زيد منطلق فهناك ثبوت ونسبة اخرى بين المنطلق وزيد
وزيد وهي لفادها في الوجود وهذه مسبوقة عن النسبة الاولى لانه عروض الانطلاق لزيد

هو السبب

قوله قيل الاتصاف بالمبدأ المشهور انه مجاز وادعى جماعة الاتفاق عليه
بلغ

هو السبب لهذا الحكم ولما لم نذكر زماناً معيناً يكون ظرفاً للنسبتين وليس بعض الازمنة
اولى من البعض ولا يجوز النفي في الجميع حكمنا بالثبوت بلفهم اللازم فيكون دلالة المشتق
على الحدوث الاستمرارية دلالة عقلية اذ ليسا عين الموضوع له ولا جزءه فان اريد تخصيص الحدوث
بزمان معين فاما ان يدل عليه بلفظ غير لفظ المشتق كقولنا كان زيد منطلقاً او سيصير
او هو الان فقط منطلق فيكون اطلاق المشتق حقيقة واما ان يدل عليه بلفظ المشتق حتى يكون
معنى زيد منطلق ان زيد كان منطلقاً في الماضي مثلاً ويكون اطلاقه مجازياً قوله وصوفيل
الاتصاف بالمبدأ اه اقول قول القائل المشتق مجاز باعتبار والمستقبل له ايضاً معنيان احدهما
اذا اطلق واريد به تلبس الذات بالمبدأ في المستقبل على ان يكون الزمان ماخوذاً في مفهومه
بطريق الجزئية يكون مجازاً وثانيهما ان يراد به ما لم يلتبس بعد لعلاقة وهي تلبسه بعد ويفهم
المخاطب الملازمة القرينة فلا دلالة للمشتق على الزمان المستقبل كما لا دلالة للخمر عليه في قوله
تم حكاية عن قول صاحب السجن اعصر خمراً اي عنباً يؤول الى الخمر فالاول الى الخمر في المستقبل
هو العلاقة وليس هو لولا للفظ الخمر غاية الامر حضور هذه العلاقة عند حضور الغيب
في البال احياناً اذا عرفت هذا فاعلم ان ظاهر عبارات النحاة يدل على دلالة اسمي الفاعل
والمفعول على الازمنة المعينة فيشكل عليهم الامر في تعريف الاسم والفعل جمعاً ومنعاً لخروجهما
عن حد الاسم ودخولهما في حد الفعل والفاضل الجلبي اعترض على المشهور بان كلام مشعر بكون
الاسمين موضوعين للحال وهذا يوجب بطلان التعريفين طرداً وعكساً فاجيب تارة بان
كثرة الاستعمال جارية مجرى الوضع بجامع التبادر فوجه المتبادر بالحقيقة وغيره بالمجاز
وطوراً بان زمان الحال معتبر على الحالة الفعلية للموضوع له لا الجزئية ولا يخفى ما فيه من التكلف
فلا يبقى اعتبار زمان الحال بالنسبة الى الاستعمال الطارئ على اصل الوضع لا اليه نفسه ولكن

ولكن بعض ائمة الاصول صرح بان اسم الفاعل مثلا فيما مضى وانقضى وفيما لم يقع بعد مجاز لغوي
فمثل بشرنا باعتبار زمان الحال في اصل اللغة وعلى مخلص الا باعتباره بالقيد ثم ولك ان تفرق
بين مذهب اهل العربية والاصول انتهى اقول الجواب الاول ايضا كالاخير مبني على ان اعتبار زمان أقول
الحال انما هو بالنسبة الى الاستعمال الطاري الذي صارت شهرته بمنزلة الوضع ومغنية
عن القرينة ولعل الفرق بينهما هو دعوى الاستعمال في الموضوع له الاصلي في الاول دون
الاخير وانما استعمل في احد الازمنة في الاخير الى ان صار حقيقة عرفية للشهرة وفي صحة
المسند عنده دعوى اثبات العدم دلالته مثل قولنا زيد عالم على زمان اصلا فيه انه مخالف
لما اسلفه في تعداد امثلة خلاف مقتضى الظاهر من ان اسم الفاعل والمفعول حقيقة في الحال
مجاز في الاستقبال اللهم الا ان يعتبر التغليب بالنسبة الى زمان الحال انتهى والظاهر
ان مقصوده من قوله التغليب الظاهر هو ما تقدم من قوله ان كثرة الاستعمال جارية
مجرى الوضع بجامع التبادر وقال المحقق الرضي في بيان حد الفعل وهو ما دل على معنى
في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلث اي على معنى واقع في احد الازمنة الثلثة معينا بحيث
يكون ذلك الزمان المعين ايضا مدلولا للفظ الدال على ذلك المعنى بوضعه له اولا فيكون
الظرف والمظروف مدلول لفظ واحد بالوضع الاصلي ثم قال فيخرج عن حد الفعل اسم الفاعل
والمفعول عند اعمالهما لانهما وان كانا لا يعملان عندهم الا مع اشتراط الحال والاستقبال
الا ان ذلك مدلول عملهما العارضة مدلولهما وضعا وكذا يخرج اسماء الافعال لان ذلك لتبيين فيها
بالوضع الاول بل بالوضع الثاني انتهى واراد بالوضع الثاني انها منقولة عن المصادر والظروف
وغيرها الى معاني الالفاظ فعال فتكون حقايق عرفية فيها وبالجملة كتب النحاة مشحونة من فلم
اسم الفاعل والمفعول يعمل بمعنى الحال والاستقبال لا مطلقا بل باشتراط الاعتماد كما هو المذكور

وتلك

في تلك الكتب ولا يعمل اذا كان بمعنى الماضي ولا يمكن حمل جميع كلامهم على ان احد الازمنة مدلول
الاسمين بالوضع الاصلي حتى يكون اطلاقهما عليه حقيقة لغوية لان ذلك مناف للتعريفين
كما عرفت وليس مقصودهم من قولهم بمعنى الحال وغيره ان الاسم اذا استعمل مع لفظ
الان او الامس او غيرهما مما يدل على احد الازمنة نص بمعنى الحال وغيره لانه لا يكون حينئذ
انتقاضا اذ لا دلالة على احد الازمنة غير مقترنين بما يفيده من الالفاظ ومن تامل فيما نقلنا
من بيان تصحيح التعريفين وجدها تكلفات وتعسفات كدعوى التبادر بالنسبة الى زمان
الحال حتى يبقى اذا قال القائل زيد قائم يتبادر منه انه قائم في الان فقط وكدعوى القضية
الا الجزئية ودعوى لزوم اعتبار الزمان في الاستعمال بل لا محصل لما افاده المحقق في
هذا المقام الا بادعاء ما بعض ما نقلنا من حاشية المطول لعني اعتبار زمان الحال
والاستقبال بالنسبة الى الاستعمال الطاري على اصل الوضع اي استعمالهما عاملين حال
النصب ولا يكونان مشتركين بين الزمانين كاشتراك المضارع على بعض الاقوال ويكون
التعيين بالقرينة ومع ذلك لا يخرج كلامه من تامل اخر لانه جعل مدلول اسماء الافعال
على الازمنة بوضع ثان فلم يجعلها في الاسمين كذلك لا يبقى لعلم بدعوى ان اسماء الافعال
وضعت لمعان غير مقترنة باحد الازمنة واستعملت واشتهرت فيها كما استعملت
في المعاني المقترنة ايضا سواء اشتهرت فيها ام لا بخلاف الاسمين فانهما وان وضعا
لمعنى غير مقترن باحد الازمنة لكنهما لم يستعملا الا في المعنى المقترن لانا نقول اولا انه
اعترف في باب اسماء الافعال ان بعضها لا يستعمل الا في المعنى المقترن وان الغير المقترن اصل
مرفوض كما ان الاول عارض لازم وثانيا ان علماء البيان قالوا ان المسند وان كان
مشتقا لا يفيد التقييد باحد الازمنة وعلى هذا التقييد يصير مآل كلامهم ان الاسم مسند

وقال صاحب الكوكب الدري اطلاق النحاة يقتضي ان اطلاق حقيقي واما بعد زوال المبدء كالضارب لمن انقضى عنه الضرب ففيه اقوال اولها مجاز مطلقا ثانيها حقيقة مطلقا ثالثها

لا يفيد التقييد باعتبار المعنى الذي لم يستعمل فيه اصلا وان كان مفيدا له دائما باعتبار ما يستعمل فيه وهذا الكلام يشبه اللغوية لا ادري ما الوجه عند المحقق رح في عدم انتقاض التعريفين بالاسمين اذا كانا بمعنى الماضي ولم يعملا عمل النصب فظهر ان غاية ما يدل عليه كلام النحاة هو استعماله في حال الانقضاء ويضم اليه ان الاصل فيه الحقيقة فيثبت به الحقيقة العرفية وهذا على تقدير كونها ما كانا بمعنى الحال كما سبق اليه الاشارة ونقلنا من حاشية الفاضل الچلبي انه يمكن فيه دعوى التبادر مع تطرق المنع اليها اذ هي اظهر بالنسبة الى الدوام واما في انهما بمعنى الازمنة فلعل هذه الدعوى فيهما في غاية البعد والظاهر ما في التبيان المتقدم من عدم دلالة المشتق على اكثر من الثبوت كلها واتما يستفاد حال الانقضاء من خارج ثم ان ما ادعاه المحشي من جواز مغايرة مذهب اهل العربية للاصولي لا يخفى عن غير انه لان الاصوليين يستدلون على الحقيقة في هذا المقام بكلام اهل العربية ومقتضاه عدم الفرق والمغايرة ولولا ذلك لامكن ان يقال ما يفهم من اللفظ عندهم ما وضع له داخل عند الاصولي في الموضوع له وان كان قيدا خارجا عندهم فيجوز للاصولي دعوى كون المشتق حقيقة في الحال وان كان عندهم بالقيدية عند اهل العربية لا الجزئية وذلك لان مقصود الاصولي هو ان حكام الحكام اذا تعلق بالمشتق فانما يتعلق بالمتلبس بالمبدء في الحال الحاضر كان هذا هو المفهوم منه عند تجرده عن القرائن فيكون الموقوف عليهم في قول القائل وقف هذا على سكان مكة الساكنين في زمان النطق سواء اعتبر الجزئية او قيدا اذ يتبادر الى الفهم ارادة المتكلم لهذا المعنى هذا هو الكلام في المعنى الاول واما الثاني فليس فيه نقض في التعريف اصلا **قوله** وقال صاحب الكوكب الدري اه **اقول** لعله اراد فقولهم اسم الفاعل يعمل بمعنى الاستقبال لو ضارب غدا بمعنى اسم فاعل فانهم اطلقوا على الضارب اسم الفاعل والاصل في الاطلاق الحقيقة فلو لم يكن من يضرب وسيضرب معنى حقيقيا للضارب لم يكن اسم فاعل حقيقة والجواب ان هذا الاصل قد

ممنوع

تبعوا عند المانع وهو الاجماع على انه في المستقبل مجاز وسيجيء بالدليل الى هنا الكلام ان شاء الله تعالى

قوله والمابعد زوال المبدء اه كون المشتق حقيقة او مجازا فيمن انقضى عنه المبدء يتصور على وجوه الاول ان يراد باللفظ ذات كانت متصفة قبل زمان النطق بالمبدء فانقضى وزال عنها في الان لا يكون متصفة به على ان يكون الزمان المفهوم مدلولا كالحدث فمن يقول بكونه حقيقة يجب ان يشتمل عليها الامر في التعريفين فلا بد له من ارتكاب بعض التكلفات المذكورة والثاني ان يراد به ما ذكر من غير دلالة اللفظ على الزمان ويكون ثبوت المبدء قبل زمان وقوع النسبة الحكمية علاقة للتجوز كقول القائل شربت خمرا وهو يريد خلا كان قبل زمان الشرب خمرا فان الخمر مستعمل في الخل باعتبار الكون ولعل النزاع ليس في مثلها لا حقيقة ولا مجازا كما في قول القائل هذه ثمرة شجرة الخوخة كانت ثمرة قبل هذا الا فيه ما يدل على زمان الاثمار لا حقيقة ولا مجازا والثالث ان يراد به ما ثبت له المبدء اي خرج من القوة الى الفعل في ظرف الواقع من دون اعتبار قدم وحدوث وطريان عدم بعد الوجود واستمراره الى حين النطق وهذا معنى مشترك بين الماضي والحال لان في كل منهما قد خرج مبدء الاشتقاق الممكن في نفسه الى الوجود واتصف موصوفه وموضوعه به فعلا كان ذلك المبدء او حادثا باقيا كان او زائلا ولا اعني بالمشتق الوصف بل مفهوم الثبوت مشتركا في الجملة اذا عرفت هذا فاعلم ان الذي يقتضيه دقيق النظر ان يكون نظر الاصوليين في وفاقهم على كون المشتق حقيقة في الحال المعنى الثاني من معنييه الذين سبقا اي حال التلبس لا حال النطق وعلى عدم كونه حقيقة في المستقبل الى المعنيين المتقدمين وفي خلافهم في الماضي الى الاول والاخير وقد صرح بعضهم ممن يقول بكونه حقيقة في الماضي بالمعنى الاخير كما سيجيء ان شاء الله تعالى **قوله** رح اولها مجاز مطلقا اي سواء امكن بقاؤه ام لا وظاهر هذه العبارة كالاكثر يدل على ان النزاع في المشتق مطلقا سواء كان بمعنى الحدوث

بلغ

كالضارب ونحوه او بمعنى الثبوت كالمؤمن والكافر وخصه البعض بالاول ونحن انشاء الله تع
الكلام عليه والقول بالمجازية مذهب اكثر الاشاعرة اقول بعد الاتفاق على كون المشتق
حقيقة في الحال سواء اريد بها حال النطق او حال التلبس يكون اطلاقه باعتبار الماضي
باي معنى كان من المعاني الثلثة دايرا بين الحقيقة والمجاز والمشترك بينهم ونقله الحكم بالتجوز لكونه
خير من الاشتراك وقد يتصدى بعض من يقول بكونه حقيقة في الماضي للجواب عن هذا وزعم ان المشتق
لم يستعمل بمعنى الحال وانما استعمل في المعنى الثالث المشترك بين الماضي والحال ويستفاد خصوصية
الحال من امور اخرى وهذا شان كل لفظ موضوع للعام اذا استعمل في الخاص وكان مع ذلك
حقيقة لا مجازا اقول لعل موارد الاستعمال وبعض عبارات القوم لا تساعد هذا الزعم واستدل
بعض افاضل الاشاعرة على كونه مجازا بانه اذا كان جسم ابيض فصار اسود فلا شك انه يصدق
عليه انه اسود حقيقة وكان معنى لفظ الاسود وهو المفهوم الكلي الناعت للجسم متحدا مع الجسم
في الوجود ولا شك ايضا ان مفهوم لفظ الابيض الذي كان متحدا مع الجسم في الوجود قد انعدم
عن هذا الجسم ولم يكن في هذا الوقت موجودا بوجود الجسم والا لاجتمع الضدان واذا انعدم
مفهوم الابيض عن الجسم فاطلاق لفظ الابيض عليه اطلاق على غير الموضوع له لان الابيض لم يوضع
لذات الجسم بل المفهوم الذي كان الجسم من افراده وكان موجودا بوجوده وحين انعدم هذا المفهوم عن
الجسم وزالت العلاقة التي بين الجسم وبين الابيض وهو كونه محمولا عليه متحدا معه في الوجود ولم يبق
الجسم من افراده كان اطلاق اللفظ عليه مجازا وايضا قد علمنا ان اللفظ الموضوع للعام المستعمل
في الخاص انما كان حقيقة اذا كان مستعملا حقيقة في ذلك المفهوم العام والخصوصية مستفادة
من اخرى فاذا زال المعنى الموضوع له كان استعمالا في غير الموضوع له وفي الحاشية والتفرقة بين
زوال المعنى بطريان الضد الوجودي وبين غيره بان الاول مجاز اتفاقا دون الثاني مع انه تحكم

ويخالف

ويخالف كلام الشرح حيث اورد الحلو والحامض ولم يساعده كلامهم في تحرير المسئلة في الشرح يندفع
بما ان الدليل المذكور في هذه الصورة ايضا غاية الامر انه يبدل الضد بالنقيض ثم اقول يستفاد من هذا
الكلام ان النزاع ليس مختصا بما اذا لم يطرأ على المحل وصف وجودي ينافي الاول او يضاده لا
بالذي هو بمعنى الحدوث ولا في دلالة المشتق على احد الازمنة اذ لم يدع احد دلالة الابيض وما
شاكله على الحدوث ولا على احد الازمنة وكذا يظهر منه ان المعنى الحقيقي الذي يقول به المشترط
ليس هو المعنى العام الشامل للحال والماضي اي ذات حصل له البياض مثلا وخرج من القوة الى
الفعل سواء بقي او زال وانعدم وذلك لان هذا المعنى لم يزل بزوال البياض بل هو يتحقق حين
تحقق السواد ايضا ولهذا قيل على القائل بكون المشتق حقيقة في المعنى العام ان لازم ذلك ان يكون
اطلاق الاسود والابيض على الجسم بعد ما حصل له الوصفان على التعاقب حقيقة فيه وفي ايضا في
موضع اخر انا لا نفهم من صيغة الضارب مثلا الزمان اصلا على ان يكون في مسمى اللفظ بل معناه على ما فسره
ائمة اللغة ليس الا الحدث والذات المبهمة والنسبة اليها ثم ان المشترط للبقاء انما يقول بعدم صحة
الاطلاق حقيقة بعد الانقضاء لان تحقق المعنى شرط حين الاطلاق كالجوامد بعينها فلا يتوهم هنا
ما بعد انقلاب الماهية انتهى ولا يتوهم من هذا الكلام ان هذا الفاضل يقول بان معنى المشتق هو
الذات المبهمة المنسوبة الى الحدث في زمان الحال وهو زمان الاطلاق على ان يكون الزمان داخلا في
الموضوع له لانه صرح بعدم دلالة المشتق على الزمان اصلا وانما مقصوده ان المشتق اذا وقع
محكوما به فشرط كونه حقيقة هو وجود المبدأ في زمان صدق النسبة الحكمية وهو في مثل قولنا
زيد قائم عبارة عن زمان مشتمل على مجموع الازمنة منها زمان النطق والاطلاق وفهم
هذا الزمان من دلالة العقل لا اللفظ كما تقدمت الاشارة اليه نعم زمان النطق لا بد ان يكون ظرفا
للنسبة الخبرية والنسبة التوصيفية اعني ثبوت المبدأ لموصوفه واما الزمانان الاخران فيفهمان

بعلم الا... والترجيح كما نقلناه من المحقق التفتازاني ثانيها انه حقيقة مطلقا هذا هو المشهور

بين المعتزلة والامامية وينسبه الفاضل الجلبي في حاشيته المطول الى الشيخ عبد القاهر وقد عرفت

انه يمكن دلالة الاسم على الزمان بخصوصه من كونه حقيقة في الماضي هو كونه حقيقة في القدر المشترك

على ما سبق ولما غيره فلا يأبى كلامهم عن الحمل على دلالته على الماضي كدلالة الفعل عليه واستدلوا

عليه بدلائل منها ما ذكره الخبير بتخنابها المحلى في الوبلاني من استعماله في الثلثة والاصل الحقيقة خرج

الاستقبال بالاتفاق والفاضل الشارح الجواد بعد ما حكم بان هذا الدليل هو المعتمد قد شرحه

ان المشتق قد استعمل فيمن كان متلبسا بالمشتق منه وفيمن انقضى عنه ذلك وفيمن سيفعل

واطلق على كل واحد منها والاصل في الاطلاق الحقيقة لكن هذا الاصل قد تخلف عنه اطلاقه على

من سيفعل لمانع وهو مجازيته فيبقى الاصل معمولا به فيما عداه اعني فيمن انقضى عنه وفي كان

متلبسا به فيكون المشتق حقيقة في كل منهما وما استدل به على مجازيته مردود فيبقى الاصل سالما

اقول ظاهر المتن وصريح الشرح هو اطلاق المشتق على الماضي والحال كاطلاقه على المستقبل بمعنى

ارادة كل منها حيث الخصوصية من اللفظ واستعماله فيه لا في القدر المشترك بين الماضي والحال

تارة وفي المستقبل من حيث الخصوصية اخرى ويرد عليه ما اشرنا اليه وهو ان على هذا يلزم القول

بالاشتراك او المجاز فيه مع انه لا يبقى خفى يستدل هكذا المشتق قد استعمل في كل واحد من الثلثة

والمستقبل مجاز وفاقا واستعماله في الاخرين ان كان من حيث الخصوصية يلزم الاشتراك او المجاز

وان كان في قدر المشترك فلا يلزم واحد منهما والحمل على الحقيقة الواحدة اولى منهما فثبت المطلوب

وهو كونه حقيقة في الماضي لانا نقول اولا ان كلامنا هنا مع المشتق من يقول بكونه حقيقة في

كل منها بخصوصه وثانيا ان هذا اثبات اللغة بالقياس انا لا نعلم ان المشتق هل استعمل

في القدر المشترك ام لا انما نريد ان نعلم من هذا الدليل ولهذا يجوز ان يقول احد انه قد استعمل

والمستقبل

في المستقبل كما استعمل في غيره فلكن الموضوع له هو القدر المشترك بين الازمنة لئلا يلزم الاشتراك

ولا المجاز اصلا وبالجملة لا بد اولا من العلم بالاستعمال ثم ترجيح الحقيقة الواحدة والمجاز

على غيرها فلا يجوز اثبات الاستعمال بالدليل ومنها ما ذكره الشيخ البهوبرتي ايضا تبعا

للعلامة وهو ان معنى المشتق من حصل له المشتق منه سواء انقضى عنه او كان متلبسا به

فيكون اطلاقه على معناه الموضوع له فيكون حقيقة لا يقال لو كان موضوعا لمن حصل

له لكان اطلاقه على المتلبس به بالفعل مجازا لان من حصل له ظاهر في الماضي لانا نقول

ان المراد من حصل منه المشتق منه اعني المعنى المشترك بين الماضي والحال هذا كذا افاده

الشيخ الفاضل في شرح الزبدة اقول هذا الكلام انما يتم بعد تسليم مقدمتين الاولى ان

استعماله في هذا المعنى بطريق الحقيقة وهو كما ترى اول النزاع والثانية عدم استعماله في المتحقق

المتلبس بالمبدأ حال النطق او التلبس وفي من حصل له في الزمان الماضي بخصوصهما لئلا يلزم الاشتراك

او المجاز وكلتاهما في محل المنع بل اقول قد نقل غير واحد من الاصوليين الاجماع على كونه حقيقة

باعتبار الحال فاذا كان حقيقة في القدر المشترك يلزم محذور الاشتراك قال الشيخ المتقدم ره

ولا يخفى ان للخصم ان يمنع كونه موضوعا لذلك ليكون اطلاقه على من مضى منه حقيقة بل يقول

انه موضوع لمن يصدر منه في الحال انتهى وقد ظهر لك مما نقلنا ان مدلول الدليل الاول على

الظاهر هو كون المشتق حقيقة في كل من الماضي والحال ومدلول هذا الدليل هو كونه حقيقة في المعنى

المشترك مع ان المطلوب ليس الا امرا واحدا يستدل عليه بالادلة المتعددة وبما يدل على كون

المطلوب هو الاول التمسك بقول النحاة لان ظاهر قولهم في التمثيل للماضي والحال والاستقبال

مثل ضارب امس وغدا والان هو ان كل واحد من الازمنة هو المستعمل فيه المراد للمتكلم

وايضا انتقاض التعريفين انما يتصور مع دلالة المشتق على احد الازمنة كدلالة الفعل

واذا كان مدلوله المعنى المشترك الذي لم يؤخذ فيه زمان اصلا فلا انتقاض به قطعا وقد يتوهم ان الفعل
المشترك بين الماضي والحال الذي عبر عنه بقوله لم يثبت له الضرب هو الزمان المشتمل على الزمانين
وهذا توهم فاسد لدلالة المشتق على مثل هذا الزمان ولم يدعه احد بل المراد ما القدر المشترك
كما اشرنا اليه هو الثبوت للعروض والخروج من القوة الى الفعل كما اشرنا اليه هو الثبوت
للعروض والخروج من القوة الى الفعل لاشتراط طريان العدم عليه ولا يشترط البقاء الى الحال
دون الثاني ان كان مما يمكن بقاؤه اه الذي ظهر لي هو ان القول بهذا التفصيل و
التخصيص كغيره من التخصيصات في الدعوى كما سبق الاشارة اليه قول حادث بعد التزام البعض
فرارا من الالزام وعجزه عن جواب خصمه ثم اختاره جماعة واشتهر فعد قولا ثالثا احتج الثاني
ذلك الثاني ان لا اشتراط البقاء الى استدل على مذهبه بان بقاء المبدأ لو كان شرطا لزم ان لا
يصدق المشتق من المصادر السيالة الغير القارة الاجزاء كالمخبر والمتكلم على احد حقيقة والتالي
باطل اجماعا اما الملازمة فلان مثل هذه الاحداث تنقضي اجزاؤه شيئا فشيئا فهو قبل حصول
اجزائه غير متحقق وبعده منقض فصدق المشتق منها حقيقة مع عدم المشتق منه دليل على عدم
الاشتراط اجيب بانا نخصص الدعوى فنجعل البقاء شرطا ان كان ممكنا كالقيام والقعود ولا
فلا قاله العلامة ره في النهاية الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منفي بالاجماع انتهى والجواب
الصواب هو ان المعتبر في الصدق حقيقة هو التلبس العرفي اذ هو المصحح للاطلاق حقيقة وهو
في السيالة يتحقق بوجود جزء منه في المحل وينعدم بانعدام جميع الاجزاء بل في زمان يعتد
فلا اتى بجزء من الخبر متكلم مخبر حقيقة وان سكت في اثنائه مثلا وليس كذلك اذا سكت انات كثيرة
ولهذا يكون المضارع المشتق من السيالة مفيدا لمباشرة الفاعل له في الحال اي في اجزاء من
الماضي والمستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعتد به كما لم   ويكون الذي اه اقول هذا

التخفيص

التخصيص ايضا كالاول مع انه لم يكن مذكورا ايضا عند تحرير المسألة كما نقلنا من الفاضل الباغنوي
وقد الفاضل الشيخ جواد ان هذا التخصيص ليس في المحصول ولعله من اختصاصه للتنبيه في ف
والباعث عليه هو ان المشترط لما استدل على مذهبه بان الاتفاق حاصل منا ومنكم على ان
اطلاق النائم على اليقظان والحلو على الحامض والعبد على الحر ونحوها مجاز باعتبار النوم
المتقدم ونحوه والا لو كان حقيقة لزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة لكفر تقدم اجيب
عن الثاني بانكم ان اردتم انه لا يجوز نطقا فهم بل هو اول البحث وان اردتم انه لا يجوز شرعا
فسلم لكن المنع الشرعي لا ينافي جواز الاطلاق بحسب اللغة وقيل فيه نظر فانه على هذا يلزم ان
يكون الاتصاف بالمتقابلين معا حقيقة فيكون مؤمنا وكافرا معا باعتبار سبق احدهما وتحقق الاخر
لا امتناع في ذلك مع سبق احدهما انما الممتنع اذا اتحد الزمان قلنا الكلام في اللغة وبطلانه
منها معلوم قطعا وقد تناقش في البطلان لغة مع اختلاف الزمان اقول على القول بان
المشتق حقيقة فيمن حصل له المبدأ في الجملة ان المؤمن ايضا مشتق كالكافر فاذا كان الثاني حقيقة
فيمن حصل له الكفر في الجملة كان الاول حقيقة فيمن حصل له الايمان في الجملة لا من حصل له الايمان
في الحال فعلى هذا لا اختلاف في مفهوم المشتقين باعتبار اختلاف الزمان المعتبر فيهما
فيلزم ان يكون اطلاقهما من حقيقة لغة وكذا اطلاق الحلو والحامض والعبد والحر باعتبار سبق
احد المتقابلين وتاخر الاخر والظاهر عدم مساعدة اللغة والعرف لذلك ثم اجيب بتخصيص الدعوى
بما اذا لم يطرأ على المحل وصف وجودي يناقض الاول بان يستحيل اجتماعهما فقط كالسواد
والبياض فعلى هذا يكون اطلاق الكافر مجازا عند طريان ضده وهو الايمان وفاقا فيكون
خارجا عن محل النزاع اقول كلام الاسنوي في شرح المنهاج ان الامام والمنتخب والمحصول قيده على
المخصص في اخر المسألة بانه لا يصح ان يقال لليقظان نائم اعتبارا بالنوم السابق وقابعه

عليه صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما وصرح به الامدي فقال لا يجوز تسمية القاعد في ثاني
للقيام السابق باجماع المسلمين من اهل اللسان اقول الرد انما يصح مع تعميم الدعوى اذ لا
معنى للرد على من لا نزاع له في كون اليقظان نائما مجازا بانه مجاز اتفاقا فان قلت قولهم
بالمجازية في مثل اليقظان والنائم مما لا ريب فيه فما معنى الرد عليهم بدعوى المجازية قلت
حاصله ان الدعوى الكلية اي كون المشتق حقيقة مطلقا مع انقضاء المبدأ منافية لما اتفقتم عليه
من ان اطلاق اليقظان على النائم مجاز فهذه الدعوى اما غفلة او تغافل ويمكن ان يكون مقصود
الامام من هذا الكلام بيان دليل على الاشتراط لا الرد ولا لزوم وحاصله انا استقرينا
الجزئيات كالامثلة المتقدمة فوجدنا الاطلاق حقيقة مع البقاء ومجازا مع الانقضاء فا
فالحقنا ما عداها من موضع النزاع بها الحاقا بالاعم الاغلب وفيه منع ظاهر اذ لا يتم عليه
عليه الضد او النقيض على غيره وهناك تخصيص اخر يشير اليه المعلم وقد مرت الاشارة اليه وهو
تخصيص الدعوى بالمشتق بمعنى الحدوث لا الثبوت وقد ادعاه الفاضل التفتازاني في شرح
الشرح والداعي اليه ايضا هو الفرار من الالزام والعجز عن الجواب وقد للشارح الثاني لما اورد على المعتزلة
انه يلزم على قولكم ان يكون صدق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم فلا ايمان
اجاب بتخصيص الدعوى والحق في الجواب ان الايمان ليس هو الصورة التصديقية الحاصلة في
القوة المدركة بل هو عبارة عما حصل للنفس سواء كان في المدركة او في الحافظة وقد قيل في
هذا المقام ان التصديق بدون تصور اطرافه ووقوع الايقاع والانتزاع على النسبة ممتنع
ووجود ذلك حال النوم والغفلة بعيد جدا اقول نعم لا بد في حدوث التصديق مما قلت
ثم ينبغي بقاء صورة الاطراف وصورة النسبة الواقعة وغيرها الواقعة في خزانة النفس التي
صدر منها الايقاع والانتزاع في غير حال النوم والغفلة ووجود ذلك في الحالين

غير بعيد

غير بعيد بل قريب جدا ده وتمهيد الاصول اه اقول قال الاسنوي في شرح المنهاج
ان محل الخلاف ما اذا كان المشتق محكوما به واما اذا كان متعلق الحكم كقوله السارق
تقطع يده فحقيقة مطلقا قال القرافي لو كان مجازا لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين والخائن و
الزانية والسارق والسارقة وشبهها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات في زماننا
لانه مستقبل باعتبار زمن الخطاب عند نزول الاية وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال
بهذه النصوص لان الاصل عدم المجوز ولا قائل بهذا وقال الشيخ الجواد وقد يفهم من كلام بعضهم
ان النزاع في المشتق الذي لا يكون محكوما عليه فانه لو لم يكن كذلك لامتنع الاستدلال بالنصوص السابقة
في زماننا بالنسبة الى من لم يكن سابقا حال الاطلاق وهو باطل بل المعتبر اتصافه بها في الازمنة
الثلثة انتهى اقول لا اعرف لهذا التخصيص وجها وجيها في كلام الشارحين مواضع النظر
الاول انه لا بد من ان يراد بمتعلق الحكم والمحكوم عليه معنى شاملا لنحو المشركين نحو قوله تعالى
اقتلوا المشركين غير شامل لمثل قولهم لا يتوضأ بالوصل تحت الاشجار المثمرة وقولنا وقف
وقفت هذا على حفاظ القران ان حفاظ القران وقفت عليهم وقول الناذر لله علي ان
اعطي سكان مكة كذا وكذا لكون غير الاول من موارد الخلاف فلا بد من دخول تحت المحكوم
بوضوحه عن المحكوم عليه ولعلك لا تجد مثل هذا المعنى والثاني قوله حقيقة مطلقا يدل
بظاهره ان المشتق يكون حقيقة في كل واحد واحد من الازمنة الثلث ويمكن ان يكون مراده
انه موضوع للمعنى الشامل لها وهو الملابس للمبدأ في الجملة سواء كان في الحال او غيرها
فاذا استعمل في كل واحد من الازمنة فقد استعمل في المعنى العام حقيقة ويستفاد الخصوصية
من امور اخرى وهذا هو الظاهر من الشيخ الجواد وانت تعلم ان القول بان وضع اللفظ يختلف
باختلاف النسبة فيكون موضوعا لمعنى اذا كان محكوما عليه ولمعنى اخر اذا كان محكوما به بعيد

ولا يخفى انه نظير ان قوله لو كان مجازا اويد به انه لو لم يكن حقيقة في المعنى العام ولم
يكن استعماله في المستقبل باعتبار تحقق العام فيه بل استعمل فيه من حيث الخصوص بخصوصه
وكان استعمالا مجازا في الكلان قوله نعم انما يلزم الاشتراك لو لزم الدليل هذا حاصل الدليل
على كونه حقيقة انه لو لم يكن موضوعا لغة للمعنى العام لما جاز لهم ذلك الاستدلال لان الخصم
ان يقول انهما موضوعان لمن تلبس بهما في الزمن الماضي فاطلاقها على المتلبس في زماننا يكون مجازا
ولا اصل عدمه فلما استدلوا بها علم ان للمشتق ونظايرها حقايق فيما قلناه والجواب انه على
ما قلت يلزم الاشتراك بين المتلبس بالمبدا في زمن النطق وبين المعنى العام والمجاز خير منه
وان لم يكن كون المشتق محكوما عليه قرينة لاصل معنى المشترك ليس اولى من ان يكون قرينة
للتجوز على انا نقول الاستدلال بامثال هذه الايات كالاستدلالات بخطاب المشافهة
حاصله اثباتنا الحكم لمن في زمن الخطاب ثم اثبات الحكم لمن بعده بالاجماع على اتحاد حكمهما
الا ما اخرجه الدليل ثم لا يخفى ان هذا القول من الفراق مبني على ما نقلناه من مذهب
المشتق من كتاب جمع الجوامع وقد ظهر ما فيه وجميع ما نقلناه مبني على ان يكون مقصود شارح
المنهاج ما هو الظاهر من كلام الشيخ جوابه ويعلم منه الحال على تقدير حمله على ظاهره ومن الغريب
انه قال ومن فوايد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبايع اذا مات المشتري قبل
وفاء الثمن بقوله ايما رجل مات او افلس فصاحب المتاع احق بمتاعه فان قلنا انه صاحب حقيقة
باعتبار ما مضى يرجع فيه لوجود اسم نحته وان قلنا انه مجاز فلا يتعين الحمل على المستعمل انتهى
اقول اليس صاحب المتاع محكوما عليه في هذا الخبر فكيف يجوز ان يعد حكمه من فوايد الخلاف الذي
لا يكون الا في المحكوم به فتدبر وما يلزم على هذا القائل كون الكاتب الصحابة في سقيفة بل مشركين حقيقة
اذا كانا محكوما عليهما باعتبار سبق الوصفين فهم ولعله لم يرض به وبالجملة حال التخصيص او دونه في

اخواته ره والحق ان اطلاق المشتقات اقول اعلم ان الشروط التي ذكرها المص لم اظفر بها في كلام
غيره والظاهر عندي ان وضعها اشتباه له في البحث وخلط بين من يطلق عليه المشتق باعتبار الملكة و
الصناعة وبين من يطلق عليه باعتبار قيام المصادر ومبادي الاشتقاق من الاحداث بيان ذلك
ان قولنا الكاتب والخياط والقاري وامثالها تطلق تارة على من زاول تلك الاحداث واتخذها
شغلا له اذ صارت صنعة وحرفة له وتطلق تارة اخرى على من حصلت له الملكة من دون اعتبار
الصنعة والاشتغال وتطلق ايضا على من تلبس بتلك الافعال ولو مرة واحدة من دون اعتبار كونها
حرفة لمن تطلق عليه وكونه ذا ملكة فيها ولنا نقطع ان الخياطة والكتابة وغيرهما من
المصادر ومبادي المشتقات موضوعة لغة للملكة او الحرفة لا نهما ابطل البحث عنه انه يكفينا
تحقق الاطلاقات الثلثة وصدق قولنا هذا خياط وذاك كاتب مثلا بمعنى ذي الحرفة او
الملكة مشيرا الى ذي صنعة الخياطة والكتابة او ملكتهما وكذب سلبهما وان اتصف الموضوع
باضداد الخياطة والكتابة بالمعنى المصدري او نقايضهما وصدق هذا ليس خياطا ولا كاتبا
بالمعنى السابق مشيرا الى غير ذي الحرفة او الملكة وكذب ايجابهما سواء لم يكن المشار اليه ذا الحرفة
او الملكة اصلا او كان ولكنه زالت عنه ونسي العلم او اعرض عن الحرفة وترك الاشتغال بها كما مع عدم سواه
اشتغل بحرفة اخرى ام لا ويصدق هذه السالبة اذا خاط الموضوع اتفاقا او بحسب الثاني للفعل اذا عرفت
هذا فنقول ان صدق الموجبة وكذب السالبة على التقديرين الاولين لا يستلزمان عقلا ولا لغة لكثرة صدور الخياطة
والكتابة من موضع القضيتين بل يصدق الخياط على من اتخذ الخياطة شغلا اول زمان الاتخاذ ولو قبل
حصول ملكة الخياطة من غير مزاولة وممارسة لصدق ايضا هذا خياط اي ذو ملكة ويعلم به لم
جرت العادة بممارسة اهل الصنايع لصنايعهم واشتغالهم بها اكثر من اشتغالهم بغيرها وكذا جرت
العادة بحصول الملكات بكثرة المزاولة فظهر انه لا تنازع في الاطلاقين الاولين مع عدم اتصافها

عليه للمشتق بالمبادي التي هي الاحداث بل النزاع فيها انما هو مع اتصاف الذات بالصنعة
والملكة وعدمه والاعراض والترك ينافي الاول وزوال الملكة ينافي الثاني وكثرة الاتصاف
بالمعاني المصدرية امر عادي لا دخل له في صدق المشتق فيصدق حقيقة مع وجود الصنعة والملكة
عند المحل وان عدم المبدا بالمعنى المصدري ويصدق ايضا مع عدمها باعتبار الوجود
السابق حقيقة عند جماعة ومجازا عند جماعة سواء وجدت المعاني المصدرية ام لا ولها
النزاع مع عدم اتصاف الذات بالمعنى الحدثي والاتصاف به في الاطلاق الاخير فيقول انه يقول
بكونه حقيقة مع عدم الاتصاف لا يشترط اكثرية الاتصاف ولا عدم الاعراض والرغبة ومواسد
فان واحدا لم يبيض هذه بغاية وكذا الشجرة وان اثمرت سنة ولم تثمر سنين كثيرة فاطلاق الاسود
والمثمر حقيقة عند الاول ومجاز عند الثاني زمان البياض وعدم وجود الثمرة وكذا اذا كان زمان
وجود السواد والاثمار اطول من زمان عدمها ثم انه قد سبق ما يظهر منه ان القول بالتجوز
مع جريان الصفة او النقيض وفاقي وان تعميم محل النزاع غفلة او تغافل فان قلت يمكن ان يكون
نظر المعمم فيما ذكره من الاشتراط للاشل ما ذكرتم في الجواب التحقيقي عن استدلال الثاني بما
يشتق من المصادر السيالة وذلك لان حاصل استدلاله هو ان اهل العرف يطلقون المشتق
في زمان عدم التلبس بمبدء الاشتقاق من دون نصب القرينة اذا كان ذلك العدم متخللا في جنب
الوجود كما متخللا زمان الاول في جنب زمان الثاني ولم يكن الموصوف نادكا معرضا لا ان الاعراض
مضر لاستمرار زمان العدم وطوله فلا يكون خلط واشتباه لاشتراك اللفظ كما زعمت قلت
ان اهل العرف يطلقون المشتق حقيقة في زمان عدم التلبس اذا كان متخللا بين زمان الوجود
من الانات الماضوية والمستقبلية ويجعلون ذلك بمنزلة المعدوم او في حكم زمان الوجود
لقلته ولعدم الاعراض بل مع عدم ارادة التلبس بعد تمام العدم ايضا فيكون مجموع الزمان

المركب من الانات الماضوية والمستقبلية التي هي طرفا الوجود مع هذا الزمان المتخلل ظرفا للتلبس
عندهم فما اطلقوا المشتق الا على المتلبس بالمبدا واين هذا من بطلان صدق المشتق على الشيء حقيقة
باعتبار التلبس في الماضي وهذا هو محل النزاع وبالجملة نحن ثم الاطلاق من اهل اللغة والعرف حقيقة
مع عدم التلبس بالمبدا المصدري مع ارادة ذي الملكة والحرفة من المشتق وجعل زمان العدم وحكم
زمان الوجود واما غير هاتين الصورتين فلا نسلم كون الاطلاق حقيقة فيه وذلك كالاطلاق في اول
انات الترك مع عدم التوقع للتلبس ثانيا واما مع التوقع فيصح كما قلناه متخللا بين الوجودين
وقد عرفت حاله وهذا الذي قلناه ظاهر فيما يوجد في ان ويتم في ان ثم يعدم فيوجد مثله
بلا مهلة واما الاشيا السيالة فاعلم ان من الاشيا ما يوجد كل جزء منه في جزء من الزمان ويوجد
الكل في الكل فلا يصح حقيقة الحكم على المجموع بالوجود في جزء جزء من الزمان حتى الجزء الاخير فان
الموجود فيه ايضا ليس الا الجزء الاخير من الشيء ولكن اهل العرف يتسامحون ويحكمون عليه بالوجود
من اول الانات اخذا في الخروج الى الفعل الى ان هو المتلبس بجزء منه متلبس حقيقة عندهم بل عينه
المتلبس ايضا كما اذا كانت مدة العدم قليلة وانما يتحقق التلبس عندهم بعد تمامه وخروجه
بالجملة الى الفعل والاطلاق الذي هو محل النزاع يتصور في زمان هذا العدم لا فيما بعد من زمان
الوجود   قوله ثم يطلقون اه اقول لا يخفى ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه لانا لا نسلم اطلاق
اهل اللسان المشتقات على غير ذوي الملكات والصنائع من غير نصب القرينة عند عدم الاتصاف بالمعاني
المصدرية الحدثية وان كانت مدة ذلك العدم قليلة ولم يكن من يطلق عليه معرضا لا سيما
عند طريان الضد والنقيض واما اطلاقها عليهما مع طريان ضد المعاني المصدرية او نقايضها
فليس موضع النزاع   قوله والقول بان الالفاظ المذكورة اه اقول لم يدع احد ولا يجوز
ادعاء ان جميع المبادي موضوعة للملكات والا اصباح لمن يقول بالتجوز الى هذه الدعوى

الباطلة كما ظهر لك ثم انه لا يابى الطبع عن الوضع لو فرضنا ان العرب وضع تلك المبادى للمكان كما انه لا يابى عن استعمال الكاتب والخياط والقادى على نفع الملكات والصنايع سواء كان استعمالا حقيقيا او مجازيا والحاصل ان العقل والوجدان والذوق ليس لها مدخل فى الاوضاع والحقيقة والمجاز وقد الشر الوضى اه لا يظهر حقيقة الحال الا بنقل ما قاله هذا المحقق لان المعرة قبل اختصار الخلاق رح فى بحث الموصول ان اصل الضارب والمضروب الضرب والضرب فكرهوا دخول اللام الاسمية المشابهة للحرفية على صورة الفعل بنصره والفعل المبنى للفاعل فى صورة اسم الفاعل والمبنى للمفعول فى صورة اسم المفعول ويكون هذه الصلة فعلا فى صورة الاسم ولو كانت اسم فاعل او مفعول حقيقة لم يعمل بمعنى الماضى كالمجرد عن اللام وقد فى بحث اسم الفاعل فاذا دخل اللام استوى الجميع يعنى يعمل بمعنى الماضى وغيره وقد المازنى وابو على ان اسم الفاعل ذا اللام لا يعمل الا اذا كان ماضيا نحو الضارب زيدا امس عمرو ولم يوجد فى كلامهم عاملا الا بمعنى الماضى فتوسل الى اعماله بمعناه باللام وان لم يكن مع اللام اسم فاعل فى الحقيقة بل هو فعل فى صورة الاسم كما ذكرته ونقل ابن الدهان ذلك عن شيوخه ولم يصرح سيبويه بذلك بل قال الضارب زيدا بمعنى ضرب ويحتمل تفسيره بذلك انه اذا عمل بمعنى الماضى فالاولى جواز عمله بمعنى الحال والاستقبال ثم قد انما عمل ذو اللام مطلقا اى بمعنى الماضى وغيره لكونه فى الحقيقة فعلا انتهى ويظهر للمتامل فى هذا الكلام وغيره من اقوال علماء النحو والمعانى ان الاتفاق منهم واقع على كون اسم الفاعل والمفعول دالين على ما يدل عليه الجملة اذا وقعا صلتين للام الاسمية وان موضع النزاع ههنا هو المدلول الافرادى لهما فما نحن فيه فى واد وما نقله عن المحقق الرضى رح فى واد آخر ويظهر ايضا ان اكثر النحاة يقولون ان اسم الفاعل مع اللام يكون بمعنى الماضى والحال والاستقبال اى انه فعل ماض ومضارع فى صورة الاسم ولهذا لا ينتقض تعريف الاسم والفعل به بل هو داخل فى حد الفعل وخارج عن حد الاسم حقيقة وان اجرى عليه فى اللفظ بعض الاحكام الاسمية

ولا اعرف فى الحمهم الاصوليين احدا انكر دلالة الاسمين ح على ما يدل عليه الجملة الفعلية ولا كونها فعلين فى الحقيقة قد الاسنوى فى شرح المنهاج الثانى اى من ادلة النافى ان النحاة اى جمهورهم قالوا ان النعت يعنى المشتق كاسم الفاعل والمفعول اذا كان بمعنى الماضى اى وليس معه الا بنصب مفعوله بل يتعين جره بالاضافة كقولك مررت برجل ضارب زيدا امس اقول تامل فى هذا المقام وانه كيف خص الاسمين بالمجرد عن اللام ليكونا من محل النزاع قد والحاصل ان استعمال اسم الفاعل اه اقول لا احتياج فى اثبات استعمال العرب لاسم الفاعل بمعنى الماضى الى هذه الحكاية بخصوصها ولا فى اثبات ان النحاة يقولون اسم الفاعل بمعنى الماضى وان ضارب فى زيد ضارب عمرو اه اسم الفاعل انما الخطب فى كون ذلك الاستعمال بطريق الحقيقة وقد تقدم ما فيه كفاية لك فى معرفة ما هو الحق قد والاصل فى الاستعمال الحقيقة اه اقول اذا المعتاد منها ما يبح التجوز وقد عرفت ذلك قد موضوع المسئلة اه اقول فيه ان ساكن بلد كذا مثلا اذا اتخذه وطنا يصدق حقيقة بالاتفاق ما دام الاتخاذ باقيا وان خرج منه قليلا او كثيرا او يصدق مجازا مع البتة او الاعراض عند جماعة وحقيقة ايضا عند اخرين سواء كان فيه او خارجا وقد يتوقف تلبس بالكون فيه حقيقة حال التلبس وقبله مجازا مع عدمه وان كان فى ان ولحقه عند جماعة وحقيقة ايضا عند اخرين فتم قد الاول اقول ما استدل به واضح عندى قد اصله السيد اه اقول هذا مما استدل به صاحب المعالم قد ولما كان غرضه اثبات الحقيقة اللغوية ضم الى المقدمات المذكورة مقدمة اخرى هى اصالة عدم النقل حتى يتم المطلوب اقول من المعلوم مطلق الوضع اى وضع الواضع هذه الصيغة لمعنى واما كونه الوجوب لحقيقة فغير معلوم يحتاج الى الا سند لا له ولا يخفى ان اصالة عدم النقل لا تدل على كون الصيغة حقيقة فى الوجوب لجواز كونها بمعنى الطلب او الندب مثلا ثم استعملها الواضع فى الوجوب مجازا اذا اشتهر عنده

[illegible]

وهذا اخبر جابر لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك وكذا كثرة وروده متعلقا بالامور الواجبة وكذا بالمندوبة فى الكل نصب القرينة
في الكلام لا يبقى على تقدير كون الصيغة حقيقة في القدر المشترك كيف يجوز استعمالها في الواجب او الندب بدون القرينة
اذ المعنى لا بد له من القرينة بل انا نقول الصيغة ليست مستعملة الا في الطلب وانما يعرف كون الصيغة متعين الصيغة جائز
او غير جائز الترك من موضع اخر فلعلك انه ... فيه في مقام في ... والقول باستعمال اقترانها بالوجه ...

اهل العرف فصارت حقيقة عرفية فاصالة عدم النقل باقية بحالها مع عدم الوضع للوجوب فان قلت
نحن نفرض العبد والمولى في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ونثبت كون الصيغة حقيقة عرفية في زمنه صلى الله عليه وسلم وهذا القدر
يكفينا او نقول كما ان الاصل عدم النقل كذلك الاصل عدم التجوز قلت هذا اعتراف منك بانسداد
تلك الحقيقة المفقودة ونحو الدعوى الحقيقة العرفية وكلامنا مع من يدعى اللغوية ويرى
الاحتياج الى تلك المفقودة واما اصالة عدم التجوز فهي انما تفيد في موضع علم استعمال اللفظ
من مستعمل في معنى وكان اللفظ محتملا للحقيقة والمجاز فيحمل على الحقيقة لاصالة عدم
التجوز وفي هذا المقام لا نعلم استعمال اللغوي لهذه الصيغة كيف كان هل استعملها في
الوجوب مع القرينة او استعملها بحيث كانت الحقيقة من المحتملات فعلى الثاني حملها على
الوجوب حقيقة متمسكين بهذا الاصل ثم استعملها اهل العرف كذلك ولا كلام لنا الا في
كونها حقيقة عرفية والكلام فيها بل في مطلق الحقيقة ما دام لم يعلم من عدم القرينة ومع
فرض تحقق الصيغة منفكة عن جميع القرائن لا نم الذم على الترك عند العقلاء لكنهم انما يعدها
يذمون تارك المستحب لا سيما عند الحجاب البالغ المنفعة ولهذا يذمون العبد ايضا في ترك
الامر الذي يعود نفع امتثاله اليه لا الى غيره وبما تقرر ان جهة الذم احتمال الوجوب امتثال الامر
الدائر بين الوجوب والاستحباب يستحق المذمة عقلا
الادلة الباقية اياتان اقول منها قوله تعالى
ما منعك الا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام ليس على حقيقته في كلامه سبحانه لعلمه وانما هو في معرض الانكار
ولولا ان الصيغة للوجوب لما كان الانكار متوجها اقول الاستفهام للتقرير ليقربا
لاستكباره فيتم عليه الحجة ويصح اللعنة في العقاب ولهذا اجاب لعنه الله
وفي المانع انا خير منه فتارك الامر الندب اذا كان تاركا على سبيل الاستكبار
ستكبارا يستحق العقاب كتارك الواجب ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره

اذا ب وخفا بها علينا انه لم
ما يا ... الوجدان ...
في هذا الموضع مع كثرتها ...
التكاليف عليهم وعلينا ...
قد بانها حقيقة في الوجوب
امور ... ان السيد اذا قال
لعبده افعل كذا ولم ... هناك
قرينة اصلا ثم لم يفعل ...
وذمه العقلاء لتركه ...
فيكون للوجوب والجواب انهم
في العصيان والذم في تقدير
انتفاء القرينة والقرائن ...
هذا الموضع ... انتفائها
اذ الغالب ... العادة
او عادة ... منفعة
مولده ولهذا ... مولده
بما ... بمصالحه ... يعود ...
السيد منه نفع ... ذمه العقلاء
اذا لم يفعل وهذا ظاهر والادلة
الباقية ايات قرينة تدل على ...
جواز ترك ... امر الشرع
وسيجيء بعضها والجواب ...
لا تدل على كون الصيغة حقيقة في الوجوب
لا للدعوى ... قريب ...
للندب امران احدهما قول ...
اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم
اى ما ... وجوابه ظاهر لتعلق ... الاستطاعة ... والسؤال في ...
حيث

حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب وفيه نظر اذ لفظ عن لو لم يدل على
اعتبار معنى زائد على المخالفة سواء كان بتضمين معنى الاعراض او بغيره فمثل هذه المخالفة لعلها تكون
سببا للتهديد وان كان الامر ندبيا ومنها قوله سبحانه واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على
مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم اقول ان علم المخاطبين بان النبي طلب الصلوة من جميع
المكلفين الذين دعاهم الى الايمان به طلبا الجاءيا وجعل هذا الفعل شعار الدين مميزا بينه عن غيره من الاديان
صار سببا لتوجه الذم على التارك بعد الامر وان كان حقيقة في القدر المشترك
الاول انه لامتثال الامر
اه اقول فيه نظر لانا نقول بمثل ذلك بحسب اللغة لان امتثال الامر مطلقا سواء كان امر الندب او غيره طاعة
وانقياد وترك الطاعة عصيان فيكون العبد التارك لامتثال امر مولاه عاصيا وليس الواجب الا ما يعد
تركه عصيانا فيكون الامر حقيقة في الوجوب بحسب اللغة والذم من لوازم العصيان فما جوابك فهو جوابنا
مع انا نقول امتثال الامر المندوب طاعة فيكون تركه عصيانا بمثل ما قلت والجواب الجواب والحل ان كل
عصيان خلاف الطاعة وليس كل خلاف للطاعة عصيانا الا اذا كانت الطاعة واجبة مع انه كلام
السيد المتقي وهو ان خلاف المندوب عصيان ايضا كما نقل عنه نقضا بقوله وعصى ادم ربه
الثاني قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله اه اقول توجيهه ان الامر وان لم يدل بنفسه على الوجوب
ولكنه يفهم من الترك بتمام المطلوب وهو امتثال كل الاوامر لان ترك الطاعة اذا كان منهيا عنه لا يتحقق
امتثاله الا بانتفاء جميع افراد المعصية ولا ينتفي جميع افراد الطاعة اقول فيه نظر لان في الاية الثانية
ليس الا ذم التولي وهو ترك الطاعة اعراضا واستخفافا ولا شك في حرمته بل في كفر التارك وان كان
الامر ندبيا سلمنا الاتحاد فيكون الحاصل ان لم يطع فهو مذموم وهذا لا ينفعك اذ عدم ايجاد ماهية
الطاعة يلزم ايجاد الطاعة المفترضة كيف لا ولا يوجد الخاص الا وقد وجد العام فالذم انما هو
بسببه وهو غير المتنازع فيه
لما مر يعني بينا بالدليل ان صيغة الامر حقيقة في الطلب

وانت ضم لبد خبرتك بما ذكرنا تعلم ان صيغة الامر في كلام الائمة لم يثبت ستعمله الا فيما استعمل فيه في كلام الله تعالى وكلام جدهم وكيف يتصور عنهم نقل لفظ كثر الاستعمال في معناه الحقيقي في كلام جدهم من غير تنبيه واعلام لاحد ان عرفت في هذا اللفظ من الحقر حاشاهم عن ذلك بل الصيغة متحققة في كلامهم لبيه مستعملة في طلب مبدا الصيغة وانما يفهم العقاب على الترك وعدمه من امر خارج وورود في كلامهم لبيه مجردة محمولة على الوجوب المذكور لتوقف خاشيتهم عليها لام وما رواه الكليني رحمه الله في باب فرض طاعة الائمة

لا الوجوب فيكون فهم الصحابة مستندا الى ما قلناه من الادلة الخارجة ولان الاصل عدم النقل فيكون بالصيغة
مستعملة في الكتاب والسنة في الطلب وفهم الخارج الوجوب من لفرض عنهم ايضا لما من الامر ما
باطاعة اولى الامر وهو بنفسه لا يدل على الوجوب وليس في الاية الاخيرة الا الوسول وان
تممت مقدمة اخرى هي ان طاعتهم عين طاعته فقد عرفت الجواب ولما رواه الكليني
رحمه الله فان القدر المسلم هو وجوب طاعتهم في مقابلة من لا يجب اطاعته انه كالجبت والطاغوت
وحزبهما الظالمين فالحاصل انهم ممن يجب طاعته لان كل اوامرهم مما يجب امتثاله وانه يعلم
الجاهلهم ولنا ودفع المنع من الفاعل اقول ان اراد ان الواقع مدلول الامر الواقع
بعد الحظر فغير مسلم واين هذا المعنى من مدلول الصيغ وان اراد انه لازم عقلي فهو كذلك
لكنه لازم على جميع التقادير سواء كان هذا الامر للوجوب او لغيره والحاصل انك اعرفت لورود
الامر بعد الحظر مرادا منه كل واحد من الوجوب واخويه فلا يخفى كونه حقيقة في الكل او مجازية
او التوزيع فعليك بيان ما هو الحق وليت شعري لم يدع غلبة استعمال الامر بعد الحظر في الاباحة
شرعا كما ادعاه الحاصي حتى يصير حقيقة شرعية ولعله لم يدع اذ لم يجد على الدعوى بينة والظ
انه فيما بعد الحظر كما هو في غيره اعني القدر المشترك بين الوجوب والندب والخصوصيات
مستفادة في الخارج وهو الحق ولما نوب بالمحض وهو المهم هنا تحقيق المذاهب
ليعلم حال فروع المسئلة على قول كل واحد من القائلين فنقول القائل بالتكرار يقول بالاثم
على تقدير الاكتفاء بالمرة والامتثال عنده انما يتحقق بالاتيان بجميع الافراد الممكنة بحسب
العقل والشرع فلا بد ان يقول ان مدلول الامر الطلب المتعلق بهذه الافراد فالمراد بالجمع
لا يمكن ممتثلا والقائل بالمرة قيل انه يمنع من الزيادة ويمنع التكرار انما مدلول الامر عنده الطلب المتعلق
بالواحد من افراد الماهية الذي يوجد لا بشرط ان لا يكون معه غيره ولا ادري ما يقول لو فرض ايجاد افراد

من الكافي باسناده عن الحسين بن ابي العلاء قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول نحن قوم فرض الله طاعتهم علينا وانتم تأتمون بمن لا يعذر الناس بجهالته وباسناده عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل وآتيناهم ملكا عظيما قال الطاعة المفروضة وفي الصحيح عن ابي الصباح الكناني قال قال ابو عبد الله عليه السلام نحن قوم فرض الله طاعتنا الحديث وروى الحسين بن ابي العلاء في الصحيح قال ذكرت لابي عبد الله عليه السلام قولنا في الاوصياء ان طاعتهم مفروضة فقال نعم هم الذين قال الله عز وجل انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا وفي الصحيح عن معمر بن خلاد قال سأل رجل ابا الحسن عليه السلام فقال له طاعتك مفترضة فقال نعم فقال مثل طاعة علي بن ابي طالب فقال نعم وفي الموثق عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الائمة عليهم السلام هل يجرون في الامر والطاعة مجرى واحد قال نعم الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة المذكورة في هذا الباب وفي غيره فدلالتها على الغيبة مطلوبهم من طاعتهم ووجوبها في جميع اوامرهم وتم الله دال الدليل لكنه حوار نظر عدم العدم وبذا كلام

منه

صفا

منها فان واحد بايجاد واحد يقول بكون المطلوب واحدا معينا يستخرج بالقرعة وان كان ذلك
الايجاد اثما بالنسبة الى ما عدا هذا المعين بناء على جواز اجتماع الامر والنهي باعتبارين مختلفين
ام يقول بالبطلان بناء على عدم الجواز وقيل انه يقول بحصول الامتثال بالمرة الاولى
خاصة وليت الثانية والثالثة وهكذا امتثالا للامر عنده ولا مخالفة ومقصوده من
المرة الاولى الفرد الموجود اولا ايضا على تقدير وجود افراد منها معا الظ على مذهب ان
الواحد المعين يستخرج بالقرعة ان احتيج اليه ولا اثم هنا والقائلون بالماهية مختلفون
فيها فبعضهم صرح بالسكوت عن الزيادة نفيا واثباتا وبعضهم صرح بتحقق
الامتثال بالزيادة الشهيد ره في التمهيد الامر المطلق لا يدل على تكرار ولا على مرة بل
مجرد ايقاع الماهية وايقاعها وان كان لا يمكن في اقل من مرة الا ان الامر لا يدل على التقييد
بها حتى يكون مانعا من الزيادة بل ساكتا عنها وقوله ره في المعالم بعد الجواب عن احتجاج
القائل بالمرة ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة بعد ممتثلا واتيا
لما امر به وما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد
الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع انتهى وانت تعلم ان ثمرة الخلافين من قال بالدلالة
على المرة مع القول بالسكوت عن الزيادة ومن قال بالماهية معه غير واضح وتوضيحه ان الثاني
يقول ان مدلول الامر طلب الماهية من حيث هي فكما ان التعدد مسكوت عنه بالنسبة الى
هذا الطلب كان الواحد من حيث هو واحد فلو فرضنا جواز ايجادها من غير اتصاف بالوحدة
والتعدد لكان هذا الايجاد اتيانا بالمطلوب وامتثالا للامر فاذا اتى المكلف بافراد متعددة
دفعة من غير ترتيب يكون الجميع امتثالا من غير ترجيح وتخصيص واما على القول بالمرة فالمدلول
طلب الماهية المقيدة فيكون المطلوب منها يستخرج بالقرعة كما اشرنا اليه واما على تقدير ايجاد الافراد

المتعاقبة فلا يكاد يتحقق ثمرة الخلاف اذ على القولين يتحقق الامتثال بالاتيان بالفرد الاول
ولا معنى للامتثال بعد الامتثال بل ربما كان الاتيان بالفرد الثاني مخالفا لغرض الامر في الواقع ان لم
يدل عليه الامر لتعلق غرضه في الواقع بالاتيان الواحد كما اشار اليه الكل في الكمال في شرح الدروس في
مبحث الامتثال المتعددة اذا اجتمعت على المكلف ودرج هو في التداخل ولا يذهب عليك ان
ما ذكرنا من تحقق الامتثال بعينه كونه عزيمة ان بعد الامتثال لا معنى للاتيان به ثانيا للامتثال
كما هو الظ سواء كان الامر للوحدة او الطبيعة من غير وحدة ولا تكرار فح يتطرق الاشكال في تعدد
الغسل للاحتياط فيما فيه الخلاف وفي التداخل الحرمة الغسل الغير الملفاة من الشرع الغير الممتثلة
لامره الا ان يمنع كلية هذه المقدمة لعدم دليل عليها من الاية والرواية ثم ما هو الظ انما هي المشهورة
في السنة القوم فلا يبعد ان يقول بعدم الباس في الاتيان بفعل امر الشرع بنوع على الكيفية الملفا
منه باضافة ان يكون مراده احتياطا مع عدم الحكم بوجوبه او ندبه انتهى كلامه الشريف بالفاظه
واما من قال بان الزيادة امتثال ايض فلا يخ من ان يقول بان الصيغة مدلولها طلب الماهية سواء
تحققت في ضمن فرد واحد او افراد متعددة على ان يكون هذا التعميم مطلوبا او مرجعه طلب احد
الامرين تخيير الا طلب الماهية من حيث هي او يقول بان المطلوب ان كان الطبيعة الصادقة على اي
ما يكن دليل على اختصاص الطلب ببعضها فيجوز لنا الاتيان بفرد واحد منها وبافراد كثيرة لصدق
الامتثال على التقديرين فان قال بالاول يرد عليه منع دلالة الصيغة عليه ولكن يرد عليه
اعتراض سنشير اليه في الشق الثاني وان قال بالثاني يرد عليه مع ما قلنا من انه لا معنى للامتثال
بعد الامتثال ان الامتثال لما حصل بالفرد الاول فما ان يبقى الطلب بالنسبة الى التحقق بان
الماهية او لا يبقى فان بقي فاما بالوجوب او الاستحباب على الاول كان قوله بالتكرار وعلى الثاني
يكون مذهبا جديدا مع اشتماله على استفادة الوجوب والاستحباب من صيغة واحدة وعلى

الثالث

الثالث لا يعقل معنى لحصول الامتثال بالفرد الثاني ووجه الترجيح على القول الاول هو اختيار
الاول اما على الوجوب بالنسبة الى التحقق الثاني ولكن على سبيل التخيير بينه وبين التحقق في
الاول كالتخيير بين التسبيحة الواحدة والثلث وبين التكبيرة الواحدة والسبع والقائل
بالتكرار يقول بالوجوب عينا وكتب شيخنا واستادنا مولانا محمد الشكابني تس على قول
صاحب المعالم ولا ريب في شهادة العرف الى اخر ما نقلنا عنه حاشية لا باس بنقلها قد ره
انا ان دلت شهادة العرف كون الاتي بالفعل مرة ثانية وثالثة بالمرة منه فالتشهد ممنوع
والتحقيق هيهنا انه اذا امرنا الشرع بها الا استقلال للعقل فيه فعلم بامره كوننا مامورين ممتثلين
واذا لم يكن في كلامه دلالة على التكرار فلا مدخل في الامتثال لفعلها مرة بعد الاولى كالتخيير
بل لو فعل احد بالتشريع به لا يخ كلامه من قوة انتهى كلامه اعلى الله مقامه والظ عندي
دلالة الصيغة على الماهية والاكتفاء بالمرة للاحتياط لا يتكرر بتكررها نعم مع الشرطين عدم الكلية
وعدم العلية انتصير القضية مهملة والقضايا اتفاقية والشرط للجزاء فيلزم تصير الكلام
في قوة ان يقول اشترط وقت دخول السوق فلا يفهم التكرار الا على مذهب من يقول بدلالة
الامر عليه واما قول المص فترك المعاودة اه ففيه ان عدم لحوق الذم يمكن ان يكون للقرينة
بل هو الظ   الا ولعدم الدلالة على الفور الى قوله وما يتوهم من ان الواجب الظ انه لا
نزاع في وجوب الاتيان بالمامور به في زمان دل شاهد الامر والمامور به او غيرهما من عرف وعادة
او غيرهما من القرائن على ان الامر يقصد احتياجه فيه من المكلف بحيث لو لم يات به في هذا
الزمان لعد معرضا عن التكليف تاركا للمامور به سواء كان متصلا بالطلب او قبله او عنه قريبا
منه بيوم او شهر مثلا او بعيدا بسنة او بسنين واما الاتيان به في زمان بعد فيه ولا يعد مسارعا
مسابقا اذا متوقفا الى المامور به فهو امر مرغوب اليه كما ان الاتيان به فيما بعد ان عد مسارعا لا متعا
قلا

منها وناسك للمستحب واتيان بالواجب مبرئ للذمة انما النزاع في امر فهم منه طلب الايجاد المحض
في ضمن فرد منها من غير دلالة على ارادة الامر منه لا عن نفس اللفظ ولا من القراين بل مع تجويزه الشارع
به في اي جزء اتى به فيه من اجزاء زمان التكليف اذا عرفت هذا فنقول جواز التاخير اذا لم يكن
له غاية اصلا اي تجويز التاخير عن جميع ازمنة التكليف والتمكن يخرج الواجب عن كونه واجبا
واما جواز التاخير مع عدم العلم بالغاية بمعنى تجويز التاخير عن اول زمن التكليف والتمكن
الى ثانيه وهكذا بحيث لو اتى به في اي جزء من مجموع ازمنة التمكن كان مجزيا وكان اتيا به ممتثلا وان لم
يات به في المجموع كان عاصيا فلا نم انه يخرج الواجب عن الوجوب وان لم يعلم المكلف اخر ازمنة التمكن
فاذا قلنا اذا جاز التاخير لا الى غاية معلومة فلو اخر المكلف الفعل من جزء من اجزاء زمن التكليف
الى جزء اخر وهكذا حتى تنقضي ازمنة التمكن فاما ان يكون اثما او لا يكون وعلى الاول يلزم التكليف
بالمحال وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن الوجوب وهذا ظ واما الاول فلزوم التكليف بالمحال
فلانه يجب عليه ان لا يؤخر الفعل عن اخر ازمنة التمكن مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف
بالمنع عن التاخير عنه قلنا اما اولا فنختار الاول ونمنع لزوم التكليف بالمحال وانما يلزم لو كان
التاخير متعينا اذ يجب ح تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال
بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال واما ثانيا فعلى تقدير تسليم جميع المقدمات يكون دليلا برأسه اثباتا
للملازمة التي ادعاها المص ره واذا احطت خبرا بما ذكرنا فهذه فرض المص مجردا عن القراين وقوع
التعجيل والمبادرة على الامتثال على وفق ما دلت عليه حال الامر وغيره كما ذكره فنقول ان اراد
تدل هذه الامور على ان الامر طلب ايقاع المامور به فورا ولكنه تختلف في الدلالة كحال السقي وحال
السفر الى الهند مثلا على جواز انقضاء وقت الطلب زمان قصير او طويلا يفوت معه الفورية عرفا
ان كان الاول لا يكون الامر مجردا وعلى الثاني يكون الامتثال منحصرا في التعجيل على وفق هذه

الامور

الامر بل يكون بهذا النوع الخاص من الامتثال من افراد الامتثال المطلق الذي عليه الامر المجرد من حيث
هو امر مجرد مثلا لو قال المولى لعبده اسقني فانه فهم ان مراده السقي فورا من خصوص هذه المادة مثلا
فليس الامر مجردا وان لم يفهم فاتيانه به فورا لا يكون لانه عين ثم من التعجيل ومن التاخير فاتى به معجلا
لغرض من اغراضه لا لانحصار الامتثال فيه فان قلت انا نقول ان الادلة الخارجة دلت على ان
الامر يقتضي التعجيل فاذا علم المكلف ذلك فيعلم كيفية التعجيل من حال المامور وغيره وعلى وفق
علمه يبادر ويعجل فهذا الامر دليل على قصد التعجيل ولا يلزم ما ذكرتم من ان يكون الاتيان به معجلا
لغرض من الاغراض بل اتى به كذلك لوجوبه عليه بدليل خارجي في المثال لما علم العبد وجوب المبادرة
من دليل عقلي مثلا عجل وبادر كقولنا لو لم يجب المبادرة وجاز التاخير يكون لا الى غاية وهذا
يوجب خروج الواجب عن الوجوب وهو بط فيجب المبادرة لما كان المادة السقي فلا بد ان يكون اتيانه
متصلا بالطلب قلت فهم وجوب المبادرة ان كان من دليل نقلي فيلزم ان يكون الامر بحسب العرف الشرعي
للفور كما قال الحنفية والمص لا يقول به كما سيشير اليه لان معنى الوضع الشرعي ليس الا نصب قرينة دالة
قرينة كانت من الشارع على ان مراده بامره كلما تجرد عن القرينة الفورية مثلا فاذا نصب ذلك
فقد وضع على ان الدليل النقلي سواء افاد المبادرة في كل الاوامر ام افادها في امر خاص قرينة و
النزاع انما هو فيما لا قرينة له الا ان تخصص بالمتصلة دون المنفصلة وان كان من دليل
عقلي وهو ليس من الواضحات عند عامة المكلفين بل هو من الامور التي يطلع عليه الاوحدي
ولهذا ترى العلماء مختلفين متفرقين الاراء في ذلك فكيف يريد الشارع الرؤف منهم شيئا
خفيا ويكلهم على عقولهم الناقصة وازهانهم المتشتتة ولا ينصب لهم قرينة حتى يختلفوا هذا الاختلاف
حاشاه عن ذلك ولعل المص فيما اختاره تركها قليلين مع ان ما ذكره المص من الدليل العقلي لا يورث
ظنا كما سنشير اليه انتهى ونمنع اعتباره شرعا ويرد على قوله لو اشتغل الغاية انا نستفاد

الغاية من الخارج اذا خرجنا المسئلة عن محل النزاع في استفادة التعجيل كما ذكره المصنف من الخارج
نعم جعلها ايضا ويصير الامر موقتا اذ ما دل على وجوب المبادرة مع الامر الدالة على كيفيته اي جعل ان
طرفي زمان الفعل اذ عند عقيب الطلب او بعده بشهر مثلا على وفق ما دل عليه الرخصة وغيره في تضييقها
وقت بعد الترك اليه تهاونا وتضييعا على وفقه كما في اختلاف الاديان بالنسبة الى المامور به ا
لا يخرج الامر من التوقيت كما لا يخرج اختلاف زمان السفر والسفر الى المقصد للامور به على الفور والتعجيل
وكذا عدم تعيين الوقت بانه كذا وكذا لا يخرجه عنه ايضا وقوله وما يؤدي الى قولنا صح غرض ان
استفادة الغاية من الخارج اذا صيرت الامر موقتا يكون كل امر كلف اذ ظن الموت غاية لجميع التكاليف
ذلا يجي الفور في شيء اصلا اي في الاوامر التي لم يصرح الشارع بانها فورية بل اطلقها وقوله اذ
ما يحصل يحضان جعل غاية الافعال الواجبة على المكلفين ما لا يحصل الا قليل الحصول او اكثر
مثلا نظر ثم على تقدير الحصول والاعتبار بحسب الشرع لا يصح جعله غاية والرخصة في ترك
الفعل الى حصوله لان عند حصوله لا يتمكن المكلف من الفعل ولو فرضنا ان تمام المكلفين
عملوا بهذه الرخصة فمن ياتي بالفعل الواجب فيكون هذه الرخصة منافية لغرض الامر على تقدير ان
والامتثال فتكون سفيهة وهو الظلم ويمكن ان يتوهم رجحان الموت في بعض من سن العمر مثل ما بين الستين
والسبعين لكونه اكثر اعمار الامة واقل من ذلك نادرا واكثر بحسب مزاج المكلف ضعيفا وقوة
امر غير نادر الحصول والحاصل هذا الرجحان ضعيفا فلو ابلغ المكلف مبلغا من العمر يكون الموت
راجحا عنده في زمان ذهب طاعات بها امر به ما جوز له التاخير فيه بعيد عن معرضا تاركا وان
كان في صحة من عقله وسداد من بدنه قوله ما لا يكاد يمكن الا بالتكلف النادر اقول ينظر من
قوله لو يكلف متكلف واورد بارد كما الطرد سالما عن الاعراض فلك ان تقول هذا القدر
يكفينا النقض ما ابرمه من الدليل قوله فيهرب منه الى غاية الظن بالموت اقول لم يجعل المخرص هنا

ظن الموت

ظن الموت غاية بل جعل هذه الحيثية وفرض حصول الظن وجها لعدم جواز ترك الواجب ولا شك ان كل
واجب فهو بهذه الحيثية وحصول العلم بهذه الحيثية ليس مما ادعاه اضافيا ولا ريب في عدم جواز
الترك عند حصوله بالتمكن من الفعل لان اهل العقل يذمون التارك ح ويعدونه مضيعا
يوجب اخراج الواجب عن الحتمي اقول عن قريب بداية العزم في هذا الموقع فبل حصر التحقيق
وما هو فيه حكم حكم الموسع واين الدليل العقلي او النقلي الدال على استحالة خروج الواجب الموسع
عن الحتمي باعتبار بداية العزم قوله وايضا لا دليل اقول لغاية الامر ان عدم جواز الدليل على بداية
العزم يورث لنا ظنا بعدم البدلية ولو لم يرد على دليله لاحتمال كون العزم بدلا لا لحقه بالادلة يدل
المفيد للظن وفي اعتبار هذا الظن شرعا نظر وهنا ما وعدناك قوله قلت جواز التاخير او
نعم تجويز التاخير من جميع ازمنة الصحة والتمكن سفه ومناف للغرض واما جعل جميع الازمنة
ظرفا للفعل فلا والحاصل ان التصريح بجواز التاخير يتصور على وجوه الاول ان يقول يجوز لك
التاخير في جميع ازمنة التمكن على ان يكون اخر ازمنة التمكن ايضا ظرفا للتاخير حتى يوجب جميع
ازمنة التمكن وهذا يقتضي الخروج الواجب ولا يجتمع مع الامر الايجابي فيكون سفها ومنافيا للغرض
والثاني ان يقول يجوز لك التاخير الى اخر ازمنة التمكن واستلزامه للسفه ومنافاته للغرض ان
كان مستوهما باعتبار المقتضى المذكور والتكليف بالحج فقدم في الجواب وان كان لاجل ان اخر الازمنة
ظلما يتمكن المكلف من الامتثال فيه فهو اشتباه لا فرضنا اخر ازمنة التمكن فكيف لا يتمكن وليس حكمه
حكم ظن الموت والثالث ان يقول يجوز التاخير ويطلق وهذا باطلاقه وان كان شاملا للتاخير
عن اخر ازمنة التمكن ولكنه لما اوجب علينا الفعل يفهم انه لا يجوز التاخير عنه فظهر ان القسمين الذين
لا نزاع فيهما لا يعلم منهما غاية التاخير ومع هذا لا ينافيان الامر الايجابي قوله نعم صرح بجواز التاخير
على الاطلاق فاه اقول الغاية لجواز التاخير كما اومانا اليه مرارا هو ان مفاد الصيغة مع قطع النظر

الثاني ان التاخير ههنا ينافي الفورية المذكورة بمعنى العرف تهاونا معصية فيكون حراما فيكون الفور واجبا اذ لو كان الامر من ثبت وجوب امتثاله ولا تتر

عن الامر الخارجية من القراين الحالية والمقالية والادلة العقلية والنقلية ليس الا طلب حقيقة ا
فبالنظر اليها متى اتى المكلف بالمطلوب فقد امتثل والمص ايضا يقول بهذا القول وسيصرح بعد هذا
بانا لو خلينا وظاهر الاوامر المطلقة نحكم بجواز الاتيان بالمامور به في كل وقت اداء من دون ترتب
الاثم على الاتيان به في وقت فلازم هذا المذهب هو جواز التاخير عن جزء من اجزاء زمان التكليف و التمكن
الى جزء اخر لا عن جميع ازمنة التكليف والتمكن لما استدل القائل بالفورية على عدم جواز التاخير
بالدليل العقلي اجاب القائل بالحقيقة بالنقض الاجمالي كما نقله المص وليس مراد الناقض من التصريح
الذي ادعى الوفاق عليه الا التصريح بجواز التاخير من غير تعيين لغايته والمص على الظ سلم جوازه هنا
ولا شك ان مع هذا التصريح لا تصير الغاية معلومة فكيف يلزم من جواز التاخير لا الى غاية معلوم
خروج الواجب عن الوجوب اذا استفيد من نفس الصيغة مع عدم التصريح به لا يلزم اذا صرح به.
وكيف يدل التصريح على دخول بعض ازمنة التهاون والتضييع فلا يدل على دخول الكل فان كان
لكونه مشتملا على اجزاء زمان التمكن فنحن لا نقول بجواز التاخير عنه وان كان لغير هذا فلا بد من البيان
حتى تنظر فيه فان قلت ان المص يقول بوجوب المبادرة الى امتثال الامر المطلق في زمان يعد التاخير
في العرف تضييعا فاذا صرح الامر بجواز التاخير على الاطلاق يفهم من هذا التصريح بحسب العرف جواز
التاخير عن الزمان الاول للزمان الاخر بعد التاخير عنه ايضا تضييعا فيصح ان يصرح الامر بجواز التاخير
على الاطلاق فيوجب ان يدخل في زمان جواز التاخير بعض ازمنة التهاون والتضييع هو الزمان الاول فلا كله
اذا قال السيد لعبده سافر الى الهند يفهم منه عرفا وجوب المبادرة بعد شهر مثلا وبعد التاخير عن شهر
الثالث مضيعا فاذا قال بعد الامر يجوز لك التاخير والمولى يفهم من هذا القول جواز التاخير عن شهر
الثاني لا الثالث قلت نعم هذا مقصد المص على الظ ولكنه لا ينفعه في هذا المقام ولا نقض الناقض
لان المص استدل ههنا على جواز التاخير مع عدم العلم بالغاية بانه يفضي الى خروج الواجب عن الوجوب

والناقض مراد

ولا يتوهم من هذا صيرورة الفورية مدلولا لصيغة الامر هنا في المقام الاول لان قضاء العرف بذلك لا يلزم ان يكون لاجل وضع اللفظ له ولا يلزم ان يكون جميع الصفات والاثار والاحكام من مدلولات لفظه منه

والناقض اراد على قوله بان التصريح بالجواز الذي لا يعلم معه الغاية جائز اتفاقا من غير
افضاء الى الخروج هذا القول بان العرف يدل على وجوب المبادرة والتصريح بجواز التاخير يسقط
الوجوب ويوجب جواز التاخير في بعض الازمنة اللاحقة لا في كلها لا يستلزم سقوطا للغرض
من الدليل الاول اذ من الظ ان قول الامر يجوز لك التاخير بالمرة شامل لجميع الازمنة ودلالته على
البعض نوع دلالة العرف على وجوب المبادرة الى الامر وهذه المقدمة غير ماخوذة في الدليل المنقوض
قوله ولا يتوهم انه لا نتوهم هذا ولكن نعلم ان العرف ادل قرينة على المراد فاذا دل على الفور فالامر
المجرد عن القراين وما يمنعك من جعل الامر حقيقة عرفية في الفورية اذ التبادر هو علامة اهل العرف
دليل الحقيقة عندهم وان لم يكن حقيقة لغوية واعلم اني كنت حين كتابة هذه التعليقات ممنوعا
من المراجعة الى اكثر كتب المؤلفة في هذا الفن وبعد سنين رفع بعض الموانع فوجدت تتميم البحث
بذكر بعض الكلمات لدخلها في توضيح ما قاله المص وما قلنا فالشيخ الفاضل الجواد في شرح الزبدة.
لنا على ذلك ان الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنه كالزمان والمكان فلا يدل
على خصوص الفورية او التراخي الا بالقرينة تدل عليه ولهذا اختلف الحال بحسب القراين وان تجرد
عن القراين افاد مجرد الطلب لا غير فمتى اتى بالمطلوب فقد امتثل في اي وقت فعله فان قيل ما
ما ينفي كونه للتراخي وهو انه يوجب ان لا يستحق الذم بالاخلال به في جميع الاوقات حتى ينقضي عمر المكلف
والظ ان ذلك يلحقه بالنفل ويخرجه عن الوجوب قلنا لا نم انه يجوز الاخلال به في جميع الاوقات
بل الى وقت يخشى على نفسه الموت ويتعذر الفعل بعده فانه يتعين عليه فعله حينئذ وبهذا فارق
النفل لانه لا يتعين فعله في حال من الاحوال قالوا لو لا افادة الفور لما ذم السيد لعبده اذا سقاه ماء بعد مضي زمن
الفورية حتى لو امره السيد بالسقي الى وقت اخر عد عاصيا بتاخيره وهو يفيد المطلوب والجواب ان العصيان
بتاخير السقي ليس مستفادا من الامر وانما استفيد من خارج فان العادة في الحكم بطلب السقي انما يكون

عند الحاجة اليه عاجلا فهو خارج عما نحن فيه لان الكلام في المجرد عن القراين الى ان قال وثانيا لو جاز التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين والتالي باطل اما الاول فلانه لو لم يكن الى وقت معين لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا وهو غير معلوم لاحد والجهل به يستلزم التكليف بالمح اذ يجب على المكلف ح انه لا يوخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك وامّا الثانية فلان الامر ليس فيه اشعار بذلك ولا دليل عليه من خارج والجواب منع الملازمة المعقودة قولك لو لم يكن الى وقت معين لكان الى اخر ازمنة الامكان وهو يستلزم التكليف بالمح قلنا انما يلزم ذلك لو كان التاخير متعينا واما اذا كان جائزا غير متعين عليه فلا يلزم ذلك لان له ان يبادر الى الفعل ويمتثل به وله ان يوخر الى ان يغلب عليه ظن الموت في وقت او يتعذر الفعل بعده وح فيتعين على انما ذكرتم من الدليل يجري فيما وقته العمر من الندبيات المطلقة وقضا الواجبات وفيما اذا صرح بجواز التاخير فيلزم ان لا يجوز التاخير فيه وهو باطل بالاتفاق وقد سلطان العلما عند الكلام على قول صاحب المعالم لتمكنه من الامتثال بالمبادرة وراد قول الشارح المذكور وله ان يبادر الى الفعل اقول وعلى هذا وان لم يلزم التكليف بالمح الا انه التزام بوجوب الفور في العمل لتحصيل برائة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير ح مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور وفي الصواب في الجواب ان يقال ان جواز التاخير الى اخر ازمنة الامكان لظن المكلف وهو غير مجهول له حتى يلزم المح نعم جواز التاخير باستمرار ظن المكلف بقاء زمان امكانه ويتضيق عند ظنه بعدم امكانه بعد ذلك وليس الجواز مشروطا باخر ازمنة الامكان في الواقع حتى يكون معلوما للمكلف فتم وقد الفاضل المحقق مولانا ميرزا داود اقول فيه نظر لان جواز التاخير غير مشروط بمعرفة ممتنعة نعم العلم بالجواز مشروط بمعرفة ممتنعة واللازم منه عدم حصول العلم بالجواز لا عدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز على العلم به مم نعم قد يقال يجب الخروج من العهدة يقينا فيحصل التكليف به يقينا وهنا

لزم

لو لزم تمكن الاستدلال به على ان المبادرة واجبة لعدم اليقين ببرائة الذمة لكن تلك المقدمة محل نظر ولعل المجيب يمنعها فعلى هذا الواجب المكلف الفعل المكلف به ثم يتيسر له فعله لم يكن اثما وان لم يوفق له اصلا اثم ولا امتناع في مثل هذا التكليف اولا فان الشرح معا فنقول توضيحا لما تخليطا للاجوبة التي تظهر منه صريح قول الشارح عند الكلام على الدليل الاول في ثاني الفور هذا الواجب غير متعين الاخر وما هو كذلك يجوز الاخلال به فهو مستحب والجواب منع الصغرى ان اراد عدم التعيين عند الشارع لا اخر اجزاء ازمنة التمكن ومنع الكبرى ان اراد عدم التعيين عند المكلف لا عدم تعينه عنده لا يوجب ان يرخص الشارع في الاخلال به في جميع الازمنة ويمكن منع الصغرى ايضا على تقدير عدم التعيين عند المكلف لانه متعين عنده وهو وقت ظن الموت او تعذر الفعل وان شئت قلت هو وقت رفع ظن البقاء او امكان الفعل ويمكن منع الكبرى على هذا التقدير متمسكا بان هذا الواجب بحيث لو حصل ظن الموت يتعين فعله ولا يجوز تركه واذا لم يحصل ابدا وليس الواجب الا ما تعين فعله في حال ما وانت اذا تاملت فيظهر عليك ان كلام الشارح الفاضل يمكن حمله على منع الصغرى والكبرى او منعهما معا وكلام سلطان العلما منطبق على منع الصغرى وكلام الفاضل المدقق مرجعه منع الكبرى على نحو ما قلنا اولا ولما منعنا الصغرى والكبرى على كل من التقديرين بالتفصيل الذي مر ذكره فعليك التطبيق كل من هؤلاء الاعلام على ما يناسبه والمعلم كانه اخذ دليله من قول الشارح وغيره تغييرا ما ويمكن ان يكون الوجه ان تظهر الملازمة وانت قد عرفت عدم الظهور فقد كفانا ما قلنا وحاصل ما اخترناه هو عدم دلالة الامر المجرد من القراين الا على طلب الفعل على سبيل الرجحان الشامل للوجوب والندب وان حال الامر المامور وغيرها وكذا الدليل النقلي من القراين عندنا وان الدليل العقلي الذي اقامه المص

وغيره من الادلة العقلية مدخوله لا بد على وجوب الفور سواء فسر بالمبادرة الى الفعل في اول اوقات
الامكان او بغيرها مع انه دليل المصـ لا ينهض باثبات تمام مدعاه الا ان يكون غرضه مجرد عدم جواز
التاخير على النحو الذي يقوله من قال بالحقيقة وانا اهل العرف والعقلاء مع عدم ملاحظة القراين
لا يعدون كل تاخير معصية بل التاخير المسبب عن حالة نفسانية يعبر عنها بالاعراض وهذه الحالة
قد تحصل عند اول زمان التكليف بل قد يكون نفس المكلف وان لم يامره بفعل اصلا والدال على
حصول هذه الحالة قد يكون فلتات لسانه وصفحات وجهه وقد يكون غيرها مثل ان يعلم او يظن
بحصول مانع من الفعل في زمان ما ومع هذا يتسامح ويؤخر الى حصول المانع وايضا ليس كل ذم عند العقلاء
على حرمة الفعل اذ كثيرا ما يذم التارك للاولى واما الاولى لا سيما بحسب خصوص العادة كلبس الفقيه
لباس الجندي وضحك المشيع للجنازة وليس الواجب الذي تاركه الاثم على كل تقدير بل مع عدم
العذر فالفاسق فعل الموسع لست اقول من حصل له القصد والعزم وهو ملتفت اليه بل
كان بحيث لو سئل هل تفعل لقال سافعل انشاء العزيز ولكن التاخير جائز الا اذا ظن التمكن و
الشيطان ابعده الله عنه يثبطه عن المبادرة المندوبة اذا مات على هذه الحالة فانه فله عذر ولا اثم
اتفاقا عليه في الفاضل الشيخ جواد في شرح الزبدة عند شرح قول الشيخ ره وظان الموت لو اخر
هذا كله مع ظن الموت واما اذا ظن السلامة في جزء من الوقت واخر الفعل اليه ومات فجاءة
فانه غير عاص سواء كان ذلك الواجب عاما وقته العمر او ما اخره معلوم لانه لم يجوز تاخيره لم
يكن موسعا فان جاز فلا عصيان مع الموت الفجاة فانه لا اثم بالجائز ولا يمكن ان يقو
جواز التاخير مشروطا بالسلامة لان ذلك غير معلوم لاحد والجهالة تمنع من الاشتراط
لكن الحاجبي فرق بين ما وقته العمر وبين غيره وحكم بان من مات فجاءة قبل فعل ما وقته
العمر يكون عاصيا واما غيره فقد وافقنا على عدم العصيان بالموت فجاءة في وقته وذكروا
في بينه

في بيانه انه اذا لم يعص في ترك وجوبه فجاءة فيه فان جواز تاخيره الى ان يتضيق الوقت ويتعين
الوجوب وفيه نظر لانه ينتقض بما اخر وقته معلوم وذلك لانه يجوز تاخيره الى وقت الضيق
فلو مات في الاثناء فجاءة كان غير عاص فيلزم ان لا يتحقق وجوبه فان قلتم تحقق وجوبه بظن موته
اذا تضيق الوقت قلنا هذا بعينه جوابنا فنقول يتحقق الوجوب في مثل ذلك بظهورها فيما اذا
ظن الموت ثم يتعين وجوبه الحق ما ذكره الاستاد المصـ من عدم العصيان لشيء منهما الا اقتضاء النفي
ذلك فالتفرقة تحكم انتهى والظاهر ان حكم الشك وحكم الظن ان للموت لدلالة الناصح
على كونه معرضا والحصول ان المحصول بالامر الامر المجرد يجوز له التاخير ولا يعد عاصيا في
وان كان منه موما في بعض الاحيان الا ان يكون معرضا الا مع العلم او الظن بعدم التمكن او
الشك فيه واتفق الموت مع ظن السلامة فلا اثم عليه ولا يخرج الواجب عن الوجوب وفي المواضع
التي يعينها معرضا لعدم المبادرة والاتيان كالمامور بالسقي والسفر الى المفسد فلا
ليس الامر فيها مجردا قوله الثالث الى اخره اقول اعلم ان الاختلاف الناس في هذا البحث
وقد ذهب قوم الى ان المطلق يقتضي الفور والتعجيل وايقاع الفعل عقيبه وذكر احتجاج
الصحابة وغيرهم في مبحث تحقيق الموضوع له للامر هل هو الوجوب او غيره على النحو الذي
ذكره المصـ ولا شك ان غرضه حمل الصحابة الامر على الفور بالمعنى الذي يقول اصحاب الفور
المعنى الذي ذهب اليه المصـ نقلت فلا نقل الشيخ من احتجاج لهذه الفرقة ما هو قريب من
الاستدلال الثاني للمصـ واجاب عنه قدس ره في جملة احتجاجاتهم وثانيها ان الامر في الشاهد يقتضي
التعجيل بدلالة ذمهم وتوبيخهم من اخر ذلك واجاب عنه بقوله ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا
انا لا نسلم لكم في الشاهد ما ادعيتموه لانه قد يؤمر في الشاهد بما يكون على التراخي كما يؤمر بما
يكون على الفور والتراخي بمعادة او دلالة او امارة وكلامنا هاهنا في مطلق الامر وتجرده

الثالث ادعا السيد الاجل المرتضى الاجماع على ان الامر المطلق يحمل على الفور حيث قال في الذريعة في بحث ان الامر للوجوب او للندب وان ذهبنا
الى ان هذه اللفظة مشتركة في اللغة بين الندب والايجاب فنحن الى الان نعرف الشرعي المتفق المستمر قد اوجب ان يحمل مطلق هذه اللفظة اذا وردت عن الله تعالى
او عن الرسول صلعم على الوجوب دون الندب
وعلى الفور دون التراخي وعلى الاجزاء
معلق الشريعة وفي التراخي والتابعين
واجمع عليه بان الصحابة والتابعين يرجعون في الكتاب
والتابعين حملوا الكل امر ورد في التراخي
والسنة مجردا على الفعل وعلى التراخي والواحد
والوجوب والاجزاء ولم ينكر ولم يبرز بل
واذا اجمع واحد بامر عليهم لم يتكلم منه
ثم قال اصحابنا
سبحانه سلم منه ذلك
معشر الامامية فلا نختلف في هذا الحكم
الذي ذكرناه وقد مر غير مرة ان الاجماع
حجة انتهى فان قلت الاجماع المنقول
بخبر الواحد لا يفيد الا الظن والمسئلة
من المطالب العلمية التي يجب تحصيل العلم
بما مر

قلت ان رد الظن من خبر الواحد اكثري وقد يفيد القطع اذا احتف بالقراين والظن كون هذا الخبر كك ولو سلم لا نسلم كون المسئلة من المطالب العلمية بل هي من المطالب المتعلقة بمقتضيات الالفاظ وقد صرحوا بالاكتفاء بالظن لعدم امكان تحصيل القطع فيها ولو سلم كونها من المطالب فلا نسلم وجوب تحصيل القطع في غير المعارف الالهية ولو سلم فلا نسلم وجوب تحصيل القطع فيما لا يمكن فيه ذلك لانه تكليف بالمحال والمسئلة كك اذ كل من القول بالفور

انتهى فيستفاد من هذا الدليل ان من يقول بالفور يدعي حكم العرف بالتعجيل والعرف يحكم على النحو الذي يقوله المص فيمكن ان يكون اجماع الصحابة على هذا المعنى فلتشكيك في التعجيل عند ذكر المذاهب كما نقلنا وهو مدعى المستدل لمقصوده دلالة الامر عليه لا على ما يقوله المص فظهر ان الاجماع لو ثبت يثبت خلاف مدعى المص واني لشديد التعجب من صاحب المعالم كيف نقل الاجماع عن السيد في بحث تحقيق الموضوع له ومادة بل جعل محققا المذهب اليه في ذلك الموضع ولم يتعرض لنقله هنا اللهم الا ان يكون حقيقة شرعية في الفور والظ من كلامه خلافه فتامل قوله قلت افادة الظن الخ سيجي من المص ره في بحث الاجماع عدم الوثوق بالاجماعات التي نقلها القوم كالسيد واشباهه فكيف يثق به هنا مع ان ادعاء الاجماع في مثل هذه المسئلة التي شاع الخلاف فيها بين من تكلم في اصول الفقه حاله غير خفي عند من يقول بحجية الاجماع لكونه كاشفا عن قول المعصوم وقد مضى ويجي في كلام المص ما يدل على ما قلنا قوله لعدم امكان تحصيل القطع فيها ان كان المراد عدم الامكان في جميعها اي سلب الكلي ثم وان كان المراد السلب الكلي ثم اذ كثيرا ما يقطع بمراد المتكلم من كلامه ولا اظن احدا ينكر هذا والتوقف مبني على الادلة الظنية كما لا يخفى فان الاصل عدم اعتبار الظن الا ما استثني لا بتلى من بيان ان هذه الظنون من المستثنيات المعتبرة قوله اذ هو ما زاد ما لا يكفي في فهم بعض الاصحاب الكبير عنه فمن يذهب الى ان العرف الشرعي المستمر الى زماننا ولا ادري ما يريد بالوضع من لا يكتفي لادعائه باشاك هذا القول اي الظن انه يجب ان يعلم الشارع المثير ويجمع اصحابه ويقول وضعت هذا لذاك بل يكفيه نصب قراين يفهم منها مراده من الالفاظ اذا كان غير معانيها اللغوية الى ان يترجح عند مخاطبيه مقصوده بحيث لو سمعوا منه تلك الالفاظ مجردة من القراين حملوها على مقصوده دون المعاني اللغوية فانضاف تسمية الالفاظ

حقايق

الرابع قوله تعالى فاستبقوا الخيرات ولا شك ان فعل المامور به من الخيرات وقوله وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والارض حيث ان مسارعة العبد الى المغفرة من مقدور لانها من فعل الله تعالى فالمراد والله اعلم سببها كما قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات واما رسل طاهر كالتوبة ترجع بلا مرجع لا دليل عليه وايضا حذف المفعول اما هو لئلا يذهب ذهن السامع الى كل مذهب في كل سبب للمغفرة وما قيل بان ذلك محمول على افضلية المسارعة والابتدار

حقايق شرعية وقلت انها مجاز راجح فاذا نصلو معلا اذا وافقنا في التبادر وما قصد الى الذهن عند التجرد عن القراين دون معانيها اللغوية قوله الرابع الى قوله تعالى من الخيرات اقول المراد بالمندوب والموسع من الخيرات في الذي اخرجهما منها وخصصها بالواجب الفوري حتى يكون امارة للوجوب وكذا نقول في الاية الثانية ان سبب المغفرة ليس منحصرا في فعل الواجب بل فعل المستحب وامكان تعجيل الموسع من اسباب المغفرة ايض وقد ورد في الاخبار ان صوم كذا وصلوة كذا وغيرهما كفارة لذنب كذا وكذا هذا على تقدير ان يكون المراد بالمغفرة غفران الذنب صغيرا كان او كبيرا فيكون المكلف بهذه الاية من صدر عنه الذنب ويمكن ان يكون المراد سبب المغفرة في الجملة وفي بعض الاشخاص اي ما من شانه ان يكون سببا او نعم الذنب بحيث يصير شاملا للنزلة او فيتم التكليف على التقدير بين كل مكلف المعصوم وغيره ومن صدر عنه ذنب الحقيقي وغيره من الشواهد الدالة على كون الذنب مقصودا بفعل المستحب ما روى الكليني والعياشي كما ذكر في الصافي عن الصادق ع في تفسير قوله عز وجل ان الحسنات يذهبن السيئات صلوة المؤمن بالليل تذهب بما عمل في ذنب بالنهار ولعل السيد ره عن هذه الاحتجاج ق ره ويتوهم فيما نقلوا به ثانيا اما قوله سارعوا الى مغفرة من ربكم فهو مجاز من حيث ذكر المغفرة واراد ما يقتضيها وحمل من حيث كان مبنيا على كيفية وجوب الواجبات من فور او تراخ لانا انما نتقرب اليه بان نفعل ما اوجب علينا وندبنا الى فعله بان نفعل على ذلك الوجه في الوقت الذي علق به فارادة لانه فيها وكذا قوله فاستبقوا الخيرات على ان الفزع الى هذه الايات لتسليم المنازع فيه من ان مقتضى الامر في الوضع لا يدل على ذلك وانما يرجع فيه الى الدليل المفصل قوله وضعفه ظاهر بان المعترض حصر الخير في الموقت المضيق والوقت الموسع فقال الاستباق والمسارعة لا يتصوران في الاول لانهما انما يكونان فيما يجوز تاخيره ويتصوران في الثاني فيكون الفور والاستباق فيه مندوبا ولو لا ما كان مستحبا

الامر بعموم من الخميس لا تنحصر معنى لاختلاف الاوقات كما لكسّاف في المحملة فقد يكون للعبادة في وقت خاص معلوم دون غيره من الاوقات اصحوا بان قال
مطلق بين احدهما العموم بالاخر ايتا هو في يوم الخميس فبفوت التاخ لا يسقط الاول ولا يسقط الميين بالمعمور والجواب لا نسلم بقلاد المطلوب بل هو
العموم المقيد بيوم الخميس فلا يمكن ايتاع هذا المطلوب في غيره وبان الدين المؤجل لا يسقط بالتاخير فكذا المامور به والجواب انه غرب الاجل في الذي انا

من لزوم التجوز بلا لضمير
سلوم عادة والعذر

فاجاب المفسر عنه بان الامر قد يكون موقتا مضيقا او موسعا وقد يكون مطلقا ونحن نقول فيه انه خير
بوجوب الاتيان بالمامور به في الزمان التراخي وانه عصى بترك المبادرة وتعين المامور به فيما بعد
الفور كما فيه لعدم المنافي مضمن الوجوب فقا دلالة انما يتعين فعله في الزمان المتراخي على الفور
اقول كيف يمكن ان يجاب منها بنحو يقول بعدم التجنب بعد فوت الفورية بانه يجوز تاخير المامور به
عقلا بالنظر الى نفس الصيغة بل شرعا قبل الاطلاع على هاتين الايتين وفطانتهما بعد
وجوب الفور في الاوامر المطلقة في الشرع اوجب علينا الاستباق ومنعنا من التاخير المجوز قبل
الاتيان عقلا بل شرعا في المادة يقتضي جواز التاخير اي كون الفعل بحيث يجوز الفعل قبل استماع
هاتين الايتين مثلا وبعد استماع الامر تاخيره والصوت يقتضي الفور بعد استماع الايتين
مثلا فلا مناقضة قوله كما القياس على النهي قالوا النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب
وان كل منشئ كما القائل هو طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذا الامر الجامع لها الاعم
الاغلب وقوله ولزوم عطف على القياس وانما هو غير صحيح مع انه قائل بعدم الدليل على التاخير
لان استلزام عدم الفورية لثبوت البدل غير مسلم عنده قوله ودلالة الدالة على الفور
اقول تلك الادلة ان افادت صرف الامر عن ظاهره وان المتكلم يقصد منه خلاف الظاهر وهو الفور
اما فهمت كونه من لوازم الصيغة ما تدل على ان الامر طلب ايقاع الفعل فورا فتقييد الامر المطلق
بالاتيان به في زمان تفوت فيه الفورية ليس اتيانا بما طلبه الامر فكيف يكون واجبا على الامر به
والحاصل ان الفور الذي يحدد طرفيه العرف وقبل الفعل كان يوم الخميس الذي عين الامر فيه
الشمس وقت الطلوع والغروب فلو فرضنا ان التروق لنا صم ثم في يوم الخميس يعني به تقييد
الامر الاول بالثاني فلا شك ان هذا توقيت للفعل فيه عدم الاتيان به في الخميس يحتاج الى امر جديد
كما في المضمر في المبحث الرابع وكذا لو قدم فيهما بحسب العرف فانه مراده العذر وكذا لو

عجل

انا الامر المطلق يقتضي بظاهره شيئين الاول اداء الفعل المامور به في كل وقت والثاني دفع الاثم والحرج بالاتيان في اي وقت من الاوقات
ودلالة الفور انما يقتضي صرفه عن ظاهره في الثاني دون الاول اذ لا منافاة بين الاعتداد بالفعل المامور به في اي وقت اتى به وبين ترتب
الاثم على التاخير فلا يجوز صرف الامر عن ظاهره في كلا الشيئين بدون موجب ولا يتوهم جريان المؤقت الدليل في الموقت لانه لا تنفي اتيان الموقت

بل لا الاعتداد بالمامور به
في كل وقت من بين الاوقات
في الامر المطلق اذا علم
توقيته موقت محدود
من طالب حرام الانقضاء
بعد ان انقضت يطلبها
فامر فيه الادائية والاعتداد
به فيما بعد والفرق بين
الفورية والتوقيت

عجل وسابق ولا ادري ما الفرق بين قوله صم معجلا وبين ما مثلنا به من المثال واتصال القرينة
وانفصالها كيف يفترق نحتى يقول المصنف بعدم الوجوب في الاول اذا فاتت الفورية وبالوجوب
في الثاني كما يقول به المصنف فيما بعد قوله وهو ان الامر المطلق يقتضي بظاهره شيئين
اقول نعم ولكن الثاني لازم للاول فاذا اقتضت ادلة الفور رفع الثاني فلا معنى لبقاء الاول
بيانه ان الامر المطلق يدل على طلب ايجاد المهية من غير دلالة على زمان الايجاد فيكون الاتيان به
ممتثلا متى تم اولا ولا اثم لان الامتثال هو الموافقة للامر ثم لا حرج ولما صرفت ادلة الفور الامر المطلق
عن الاطلاق وافادت ان الامر طلب فعلا معينا كان اللازم لهذا الطلب الاثم والحرج ويلزمهما
عدم الامتثال بالاتيان بالمامور به في الزمان الذي يفوت فيه الفورية فلا يتصور كون الفعل
اذ في الزمان المتراخي اداء لانه معناها امتثال الامر في الوقت المضروب له والفعل الذي
لا يتحقق معه الامتثال كيف يتصور فيه الادائية ويجيء لهذا زيادة بحث ان شاء الله قوله
اذ لا منافاة اقول الفعل للقيد لا اعتداد به مع فوت القيد مع فوت القيد لان مع فوته
لا يكون الاتي به اتيا بالمامور به فيلحقه الاثم نعم اذا طلب ايجاد المهية ثم طلب التعجيل ولم
يكن الطلب الثاني مقيدا للاول بل بقي مع عدم الامتثال للثاني الطلب الاول فحينئذ يتحقق
عدم المنافاة واما اذا كان الطلب واحدا مقيدا فلا معنى للاعتداد والاثم فانه اتيان
بالمجرد عن القيد كما ان اتيانا بالمطلوب فلا اثم وان لم يكن فلا اعتداد قوله لانه لا يقتضي الشيء
الاول وفيه الامر الفوري وانه لم يكن الفورية مستفادة من نفس الصيغة قوله ظهر نفي
الادائية اه اما نفي الادائية فظاهر واما نفي الاعتداد به فيما بعد فلا يسد وقوعه كما اذا كان له
قضاء كصلوة الظهر مثلا كما اذا لم يكن قضاء له كصلوة العيد قوله فان الوقت ارتباط له
ان كان الوقت لجواز ان يقع الفعل فيه فلا اداء فيه مع التاخير عن الزمان الاول الذي يتحقق

فيه الفورية وفعله في الزمان الثاني وهل يجوز التمسك في التاخير مع عدم المصلحة في التقديم

قوله او نقول افعل بناء انا اعلم ان هناك ثلث دعاوى الاولى كون الفورية مدلوله

بحسب الوضع لغوياً كان او عرفياً الثاني كونها مرادة من الاوامر المطلقة من غير مدخلية الوضع

فيها وان دل على الارادة دليل منفصل من عقل او نقل والثالثة عدم ارادتها من تلك

الاوامر بل الارادة بها من قبيل قول القائل واستبق وعدم ارادة المص على الاولين يتحقق

الامتثال بهذا الطلب في جميع الانات ولا دلالة لهذا الامر من جهة الاطلاق على حال ايقاع الفعل

في الازمنة تقديماً وتاخيراً امتثالاً وعصياناً وثانيهما طلب المبادرة من الخارج الدال

على وجوب التقديم فيتحقق العصيان بالفتة وليس هذا عصياناً للامر الاول بل عصيانه

بترك الاتيان به مطلقاً وان لم يدل دليل فلا عصيان اصلاً وغير الايات من الادلة التي تمسك بها

اصحاب الفور يدل على كون الفور مراداً من الصيغة كما افاده صاحب المعالم فمن ادعى الدعوى

الاخيرة لا يجوز له التمسك به لافادته خلاف المدعى بل الاية بالايات واشتمالها على ان لا يكون

المقصود منها تقييد المامور به في الاوامر المطلقة ومن ادعى الدعوى الثانية يجوز له التمسك

بالجميع الا ما يفيد الوضع بزعم القائلين به ولا ربط للتمسك بالايات الى الدعوى الاولى

كما يدل عليه ما نقلنا من المدعية والمص مضطرب الكلام فظاهر الدعوى الثانية

وقلنا انها تفيد كون الطلب واحداً ومدلول الاوامر المطلقة مفيد لان المطلوب كان

هو المقيد ولم يحصل ولم يتحقق دليل على ان الفعل المجرد من القيد اذ يحصل بذلك امتثال

والتوقف بان المقيد انما كان مدلولاً للفظ بحسب الوضع بحكم ما ذكره واذا دل دليل منفصل

على التقييد فليس كذلك نعم انه المفروض ان المراد على تقدير الوضع وعدمه وهو المقيد

ولا دلالة للصيغة على مطلوبين ويتفرع على هذه الفائدة كون القضاء بامر جديد لا بامر الاول

عنه

٢٧

على هذا الظهور ويحمل عليه جميع ما قلنا وان لا بد من حمل كلامه على الدعوى الاخيرة فان ساعده بعض

عبارات المص فلا يساعده ادلته لانه تمسك بها يفيد كون الفور مراداً للامر فتدبر

ولقوله نعم وما نهيكم عنه فانتهوا لا يقول نحن نقول بموجب الايات ومضمونه ما نهى عنه انما

الملام فيما يتحقق به النهي الشرعي الذي هو المراد من الايات بمعنى ان النبي ص باي صيغة نهى

المخاطبين بالاية الاولى والعاملين الى النجوى والمعذبين بالنار لارتكاب المحرمات

والخاسئين من اليهود في الثلثة الاخر نحن نقول ان الجميع نهوا بالصيغة المقرونة

بالقرائن لكون النهي في اللغة لطلب الترك مطلقاً لا بالصيغة المجردة حتى يثبت كونها

للتحريم في اللغة او في الشرع وهذا هو المتنازع فيه والحاصل ان المسلم دلالة الايات على حرمة

ما نهى عنه لا على دلالة الصيغة على التحريم بحسب الوضع اللغوي والشرع اذ في الاية الاولى

اوجب الله نعم على المخاطبين الانتهاء عن اشياء اخبر بان النبي نهاهم عنها وعلمنا حرمتها

منا ومنكم للدلالة الصيغة على الحرمة عندكم وللقرائن عندنا فلعله نهاهم عنها بتوسط

الصيغة مع ضم القرائن وما الذي يشهد بعدمها حصول القرائن الحالية نعم لو قال اذا

نهاكم فانتهوا يكون وجوب الانتهاء مطلقاً على مجرد النهي ولا يحسن الا مع دلالة الصيغة على الوجوب

وعدم الدلالة في الاية الاخرى واضح لانا نقول بعد التسليم ان غرض المص ان هو انا اذا راينا

الانتهاء مجرداً من القرينة في كلام النبي ص من دون دليل على المراد منه فحمله على الحرمة لا

شك ان المنهي عنه بهذا النهي داخل في عموم قوله وما نهيكم عنه فينتظم قياس هكذا هذا

ما نهى النبي ص عنه وكل ما نهى النبي ص يجب الانتهاء عنه الا ان يدل دليل على عدم الوجوب وما نحن فيه

كذلك وكونه في زمانه ص مقروناً بالقرينة او مجرداً عنها للوضع لا يهم البحث عنه وان كان ظاهر

كلامه انه يقول نقول الكيد في الامر والنهي بهذا بيان دلالة الاية الاولى ولكن دلالتها بنوع قوة فتر

على دلالة الامر على الوجوب وقد مر الكلام فيه والقاضي فسر الاية هكذا وما اتاكم الرسول وما اعطاكم او من الامر فخذوه لانه حلال لكم او فتمسكوا به لانه واجب الطاعة وما نهاكم عن اخذه منه او عن اتيانه فانتهوا عنه فيظهر مع عدم النصوصية في المدعى بل ظهوره احتمال الاول واما الاول ... الامر في الظهر عدم دلالتها على وضع الصيغة في العرف الشرعي للتحريم وعلى حرمة جميع المنهيات مع ان الذم لا يدل على الحرمة مطلقا لانا نرى الذم الشديد على ترك الاولى ونفعل للرجوع وابو عبد في الاية الثانية يمكن ان يكون باعتبار التناجي ومعاودة لا للعود الى النهي عنه مطلقا اللهم الا ان يدعى الظهور في رجوع الوعيد الى كل من الافعال المتقدمة ويكتفى في الاصول بالظواهر وفي الاية الاخيرة يمكن ان يكون اللام للعهد هنا مع ان هذه المسئلة تظهر فيه فائدة للناهي المخصصة به مع عدم بيان الائمة المراد منها وهو ذلك فتدبر ره ولكن يكون بين الكليين العموم من وجه قال الفاضل الباغنوي عند ذكر الدليل الاول للمجوزين وسيجئ واختاره هو الجواز نفي الكلام في ان هذا الدليل هل هو جار فيما اذا صح الانفكاك عن احد الجانبين كما اذا نهاه عن الخياطة في الحرم وامره بالخياطة فاذا خاط في الحرم فلا اشكال انه عاص لمخالفة النهي فهل هو مطيع للامر والظاهر انه مطيع لان لم يقيد امره بالخياطة بان لا يكون في الحرم فلعل غرضه بالامر مجرد خياطة الثوب مع قطع النظر عن عدم كونها في الحرم وجعل النهي قرينة للتقييد ارتكاب للتجوز فاتقاء الملازمة كل من النهي والامر اولى من تخصيص احدهما فيكون معنى كلامه انك لا تفعل الخياطة في الحرم فانك لو فعلت الخياطة فيها لعاقبتك لكن تحصل ما هو مطلوبي للامر لان مطلوبي بالامر خياطة الثوب في مكان ما من اي مكان كان ولا يخفى ان هذا معنى صحيح غير مخالف للغة ولا للعرف ولا يحتاج فيه الى ارتكاب التخصيص في الامر فلا يحمل عليه ولهذا قالوا النهي لا توجب الفساد

وهذا لا ينافي جعل الشارع مناط الحكم الفساد وكان ذلك اصطلاح من الشارع لكن الكلام ههنا الى ان مقتضى الامر والنهي ماذا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عن مفهومهما كالاصطلاح لكن الاصل عدم طريان الاصطلاح عن الشرع هنا فليتأمل ثم قال عند ذكر الدليل الثاني وسيجئ هو ايضا واعلم ان هذا الدليل ايضا جار فيما اذا صح انفكاك احد الجهتين عن الاخرى فقط ان يختلف محل المتقابلين فيظهر من كلامه جريان العموم والخصوص من وجه في غاية الظهور الى قوله طرف النهي اقول دعوى الظهور في الصورة التي جعلها موضع النزاع غير ظاهر عندنا اذ العقل لا يأبى عن اجتماع المطلوبية والمبغوضية في شيء بجهتين واستلزامه امتناع الاطاعة في طرف النهي مسلم على تقدير تعلق الوجوب بالافراد واما على تقدير تعلقه بالماهية فلم اذ يمكنه ترك جميع الافراد المنهية والاتيان بفرد غير مندرج تحت الكلي المنهي عنه وانما اختار الفرد الذي هو مندرج تحت المنهي عنه لا بامر الشارع اياه بهذا الفرد بخصوصه والحاصل ان التكليف بامر شخصي اجتمع فيه الحل والحرمة تكليف بالمحال وهذا الذي لا يجدي فيه اختلاف الجهة واما امر المكلف باتيان هذين الحكمين فليس تكليفا بالمحال واختلاف الجهة ههنا للاخلاء يلزم اجتماع الضدين او النقيضين المستحيل ومفصل القول هو ان تعلق الخطاب بالافعال سواء كان اقتضائيا او تخييريا يتصور على وجهين الاول ان يكون المطلوب او المأذون فيه ايجاد الماهية او تركها من حيث هي من غير ملاحظة لخصوصيات الافراد لا اجمالا ولا تفصيلا وعدم امكان الاتيان بالكلف به الا بفعل فرد او بترك جميع الافراد لا يقتضي كون الافراد من حيث الخصوصية مطلوبة او مأذونا فيها من جهة الفعل او الترك فنقول الماهية او تركها لا يمكن في الواقع الا بفعل فرد لا اقل منه او بترك جميع الافراد وح يكون الموضوع للاحكام الخمسة المتضادة

الهيئات والثاني ان يكون المطلوب الماذون فيه الخصوصيات في المكلف يلاحظ الافراد اجمالا او تفصيلا بان يكون الافراد متناهية او جائز تعلق علم المكلف بغير المتناهي تفصيلا ويكلف بما لاحظه فيكون الافراد المخصوصة من حيث الخصوصية موضوعة للاحكام فعلى الاول يجوز صدق مهيتين على فرد معين تكون احديهما للوجوب والاخرى للحرمة مثلا اذا جاز انفكاك احديهما عن الاخرى ح يلزم تكليف بالمحال لعسرهما الذي هو فاقد الاجتماع على هذا التقدير مطلوبا امر حتما لا تخييرا بمعنى ان يتعلق الطلب به نعم يجوز للمكلف ان يختار هذا الفرد اذا اراد الامتثال بالامر التخييري يستحق الثواب لتضمن ذلك الفرد المامور به ما تعلق الضمنة المنهي عنه وهذا نحو الواجب التخييري الذي نفيناه فان الامر على ما فرضنا لا ظاهر منا وامر او طلب واحد منها من المكلف وكله على الغنيا رده وعلى الثاني يجوز اجتماع حكمين من تلك الاحكام في امر واحد تحقيقي اذ الكل الحقيقي يكون مع واحدة محلا بحكم ومع الاخرى للاخر ولكنه لا يجدي لجواز التكليف بهذا الفرد بعينه اذ لا يمكن للمكلف الاتيان بمقتضى الامر والنهي معا فمن يقول بان التكليف للصلوة والغصب مثلا فعلا وتركا من قبيل الاول يلزمه القول بالجواز ومن يقول بانه من القسم الثاني يلزمه القول بعدمه واما اللزوم اجتماع الضدين او التكليف بالمحال بطريق منع الخلو فظهر ان النزاع ينبغي ان يقع في ان المكلف به ماذا وبعد تحقيقه يتضح المسئلة كما يرشد اليه قول المص وقد وقع النزاع في صحة هذه الصلوة وبطلانها بنا على انه هل يتعدى الامر المتعلق بمطلق الصلوة الى هذا الفرد المتعلق للنهي او لا ومن قد اشرنا ومستند اليه الى ان الحق القسم الاول من القسمين الذين ذكرناهما ولهذا قلنا بعدم البطلان ونقول الفصل كما سيجي هو القول الفصل عندي وتحقيقه ان المكلف به والفعل الاختياري انما هو الحركات والسكنات وعدم كونهما عرضا ما الذات او سببي سلسلة الاعراض لا يستلزم

عدم

عدم كونهما مطلوبين بالامر كما ان كون الشيء عرضا اصليا لا يستلزم كونه مامورا به فظهر ان الغرض الاصلي من الصلوة هو السكون والركوع المركب ونحو ذلك من الالفاظ كلا بل المقصود هيئة للنفس يعبر عنها بالقرب الى الله وهو الذي يناسبه الروايات ولا يحصل معروانه بالغ للمكلف الحركات والسكنات المكلف به وهو الذي يحصل بالاتيان بالامثال والصدف الصلوة والخياطة وهو مغاير للغرض الاصلي والحاصل ان المص منع اولا حصول الامتثال على تقدير حصول الهيئة للثوب من الحركات والسكنات دون ضمها في المحل المنهي عنه عن الكون فيه وهذا مبني على الفرق بين المامور به الذي هو مدلول الصيغة وهو التاثير بين الغرض والفائدة من الامر وهي الهيئة الحاصلة من التاثير وثانيا مسلم حصول الامتثال بنا على ان يكون المدلول هو الاثر الحاصل من التاثير وهو الفائدة ولعمري كيف رضي بهذا الابتلاء الهيئة ليست بمكلف بها بل المكلف به هو الامر الذي يحصل منه الهيئة وقد جعل الحركات حيث في الخياطة اي الهيئة امر حاصل من الحركات فهي بمنزلة للعدالة في المدقق الفاضل في حاشيته على المعالم الكون في مرقعه محصور في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ومن الظاهر ان كلا من الصلوات في الخياطة عند اجزائها وحل اركانهما ليس من الاولين فان الصلوة عبارة عن حركات مخصوصة وهيئات معينة ترجع الى السكون وكذا الخياطة عبارة عن افعال مخصوصة هي حركات الاعضاء المعينة القائمة بالخياطة وليست عبارة عن الاثر المترتب على الفعل انتهى المقصود من كلامه زيد في كرامته والحصول هو انه جعل محل النزاع انه هل يجوز تعلق الامر والنهي الحقيقيين صادقين على فرد يكون بينهما العموم والخصوص من وجه اولا والثاني وهو العدم بنا على ان الطلب المتعلق بالكلي متعلق في الحقيقة بالافراد كما مر مفصلا والناقض نقض الدعوى بالامر بالخياطة والنهي عن الكون في مكان خاص ان عرضه هو ان في المناسب امر واحد هو مصداق وفرد للخياطة والكون وهذا بنا على ان الخياطة عبارة عن الحركات والسكنات فرد بان متعلق الامر هو الهيئة اذا اراد ان الواجب هو نفس الهيئة فلا نعم

لو دان اراد ان الواجب هو فعل الهيئة وما يحصل هي منه ولكن المطلوب الاصلي هو حصول الهيئة والامور
المحصّلة لها ليست مطلوبة اصلية فان جعل ما يحصل هي منه الحركات المستلزمة فيلزمه القول بانها مامور
بها وهي ايضا منهي عنها وان جعله غيرها لما مرّ ارادة العبد مثلا بطريق جزء فالقائل فهذا لا
يكون مما نحن فيه فان قلت سلمنا ان فعل الخياطة هو الحركات والسكنات القائمة بالاعضاء المعينة
من الخياط ولكنا نقول ان الكون في المكان الخياطة قلنا ان الكون الذي هو من لوازم الجسم يتحقق
في ضمن حركة الجسم في المكان وسكونه فيه وربط هذا المعنى بالصلوة ليس بازيد من ربطه بالخياطة
كما افاده بعض سادة الفضلاء سلمنا زيادة الربط لان فردا من الكون وهو سكون الجسم وقيامه
مطمئنا في مكان خاص من ذاتيات الصلوة وليس من ذاتيات الخياطة والكون الذي من لوازم الجسم من
المقدمات العقلية او العادية للخياطة وليس فرد منها منه ذاتيا لها فنقول ان في تشخيص المقدمة
مطلقا لا يتمشى معه هذا الرد اذ ننقل الكلام الى وجوب المقدمة فالكون ح يكون مامورا به لكونه
مقدمة منهيا عنه لصريح النهي عنه وبعد اللتيا والتي يكون منا في المثال فنورد مثالا اورده
بعض الفضلاء في المقام كان يامر السيد عبده بالمشي كل يوم خمس خطوة ونهاه عن الدخول
حرمه فمشى العبد في الحرم فهو مطيع للعمل بمقتضى الامر عاص لمخالفة النهي لا يقال الفرد بل
الكون الملازم لها قد ظهر من منع كون الكون جزء للخياطة ومن تحقيق ان الخياطة عبارة
من الحركات ومن قوله ان الحركات والسكنات اجزاء للصلوة اذ مراده من الكون اللازم هيئة الحركات
القائمة باعضاء الخياط المعدة لحصول الخياطة بمعنى الهيئة فنقول اولا ان التعبير من تلك الاعمال
المعدة بالملازم ليس على ما ينبغي لان الهيئة تابعة لها فالحصول في التعبير عنها بالملزوم هو
الاولى وثانيا بان ما يشعر به قوله بعد تسليم ان الكون من لوازم الخياطة لا من لوازم الخياط
من منع اللزوم مما لا وجه له على الظاهر فرق اولا بان الحركات المعدة للخياطة مستتبعة لها لوجود

فكيف يمكنه هذا المنع بل الكون المطلوب معنا ان الهيئة المخصوصة معلولة للنوع الخاص
من الكون وهو الحركات والسكنات القائمة بالخياط التي يمكن وجودها في ضمن اشخاص متماثلة
للتشخص الموجود في المكان المغصوب اذ الظاهر ان سبب حصول هذه الهيئة هي الحركات المتماثلة وليس بخصوص
تشخص من الحركة دخل في تشخص الخياطة بحيث لا يحصل هذا التشخص من حركة اخرى مماثلة للاولى في
جميع الامور من الذاتيات والعوارض الا المكان ولكنا نقول بمثل هذا في الصلوة اعني في هذه
الهيئة الحاصلة من مجموع القيام والركوع والسجود وغيرها واما الحركات والسكنات الحاصلة من الخياط في
الخياط فهي بحسب تبديل الامكنة يختلف اشخاصها كاختلاف الصلوة باختلافها وعن الثاني
فقد مر جوابه وظهر ان المتعلق هو الحقيقة فان قلت لنا ان الشارع يعلم حين الامر ان من افراد المامور
به ما هو فرد للمنهي عنه ايضا ويلزمه مفسدة فعلم نحن من نهيه ان مقصوده منه تقييد المطلوب به الا
فيكون المامور به ما عدا الفرد الخارج منه تحت الكلي المنهي عنه قلنا ان اردت ان علم الشارع في مانع
من تعلق الطلب بالماهية المشتملة على المصلحة اذا كانت مقارنة لماهية اخرى مشتملة على المفسدة
للزوم احد المحالين المتقدمين فقد عرفت عدم اللزوم وان اردت ان لزوم المفسدة لفرد
يمنع الحكيم العالم من طلب الماهية التي في ضمنه وان كانت مشتملة على المصلحة لقبح مثل هذا الطلب
فلا لزوم محال لخروج بتقييد طلبه بما سوى هذا الفرد فنقول ان الامر والنهي من الله تعالى
انما يكونان لاجل مصالح في المامور به ومفاسد في المنهي عنه للمكلف ولو لغيره والثواب
والعقاب تابعان لتحقق المفسدة والمصلحة اذ العقل لا يحيل ان يكون في ماهية مصلحة غير منفكة
عنها سواء كانت مقارنة لماهية اخرى مشتملة على مفسدة او مجردة عنها وان يكون في ماهية مفسدة
كذلك وقد نهى العالم الحكيم عن المشتملة على المفسدة وكان المكلف منه من جهة اشتمال فعل ما فيه
المصلحة من المفسدة باعتبار فرد لا مفسدة فيه ولكونه عصى بفعل الماهية ذات المفسدة في ضمن

هذا الفرد منها فانى بهذا الاعتبار ما مطلوب ومنهى واستحق الثواب والعقاب وان اردت انه مانع من طلب هذه
الفرد بعينه فنحن ايضا لا نقول به فان قلت كيف يصح التقرب بالمعصية والعبادة المشروطة بنية
القربة فكل ما يكون معصية لا يكون عبادة بل فيه سنة نقول قد قال المولى الفاضل المدقق الشيرواني
تغمده الله بغفرانه ان هذه الطريقة ظاهرة الجواب عند من لا يجعل نية القربة وترتب الثواب شرطا في العبادة
كالكعبية واما من يراها شرطا فيهما في الجواب الى ان يقول باجتماع الجهتين جهة القربة وجهة
المعصية ولا يحيل العقل كون الشيء الواحد مشتملا على طبيعتين يحصل باحدهما القرب وبالاخرى
المعصية فتاتى بنية القربة ويمكن ترتب الثواب ايضا بل الظاهر من اخبارنا خلو بعض العبادات والكفارة
عن شرائط الكمال من الثواب كالاخلال بحضور القلب والتوجه الى جناب القدس فتدبر
بملاحظة ان التكاليف واقول ان مشخصات الصلوة مثلا ليست مطلوبة للشارع بفهم من
مجرد الامر بالصلوة بل نعلم انه لم يطلب بعضها اصلا لا من هذا الامر ولا من غيره اذ لا شك
ان يتفاوت بتفاوت المكلفين ولو كان به التفاوت انا اذا لو فرضنا وجودا لا تختلف الصلوة
بحسب التشخص وكذا الصلوة في هذه الزاوية من البيت غير الصلوة في الزاوية الاخرى منه متشخصا
وقس على ما ذكرنا حال باقي المشخصات على انا لا نشك ان الممكنة الصدور من مكلف واحد صلاة حصر
لها دون نسبة الكل الى قول الشارع صل الظهر مثلا نسبة واحدة بلا ترجيح على الاخر وليس كل واحد
منها بخصوصه مطلوبا ومأمورا به فالمأمور به المفهوم من الامر طلب ايجاد الحقيقة ونقل بعض
المحققين من السكاكي الاجماع على ان المصادر الغير المنونة موضوعة من حيث هي ومن البين
ان الفعل انما يشتق من المصدر مع قطع النظر من التنوين العارض حين الاستعمال فمن يدعي
الزيادة فعليه الدليل وح نقول انا طلب الشارع منا ايجاد حقيقة القيام في الصلوة مثلا ونهانا
عن الغصب فتمثالنا في مكان مخصوص مغصوب يتحقق الامتثال وصحة هذه الصلوة يظهر في

بادي النظر اجتماع مطالبين حرمنا جله ذهب الى الفساد وبطلان الصلوة من ذهب الخ ولكون شيء
واحد مطلوبا ومبغوضا وبعبارة اخرى حسنا وقبيحا وهذا اجتماع الضدين والثاني
التكليف بفعل شيء بعينه وتركه وهذا التكليف بما لا يطاق وقد اشرنا الى وجه التفصي في الحاشية
السابقة ونقول هنا ان المطلوب بالذات هو الحقيقة التي يمكن وجودها في ضمن فرد آخر من حيث
هي هذه الحقيقة والمبغوض التصرف في ملك الغير بغير اذن فاختلف وتعدد المحل فلا اجتماع
الاول ولم يطلب منا هذا القيام المعروض للغصب المنهي عنه حتى يكون تكليفا بما لا يطاق
بل المطلوب الحقيقة الممكنة الانفكاك عن الغصب الممكن انفكاكه عنها فصح احتمال البطلان
وظهر وجه الصحة الرابعة اذا اتحدت الجهة توجه عدم الجواز للمحال المتقدمة واذا اختلفت
توجه التكليف بما لا يطاق لان جواز فعل المكروه لا يخرجه عن كونه مطلوب الترك فطلب فعله
طلب للمحال الخامسة اذا امرنا الشارع بصلوة مخصوصة تخييرا ونهانا عنها تنزيها كان
يقول صل ركعتين بصفة في ساعة كذا هذه في مكان مخصوص من الحمام وان شئت صليت
في غيره ولا تصل في الحمام وان صليت اجزأك ولكنك فعلت مرجوحا مطلوب الترك
فلا شك في استحالة امتثال هذين الطلبين اذ لا يمكن الاتيان بالمامور به منفكا عن المنهي
عنه مع ان حقيقة الامر والنهي لو كان شيئا واحدا يلزم المحال ولما ثبت كان مرادنا امرنا بالصلوة
مط من غير تقييد ثم نهانا عن ايقاعها في الحمام فعلى القول المنصور وهو ان الامر يتعلق
بايجاد الحقيقة فالظاهر ان الصلوة وعدم منع الاجتماع الوجوب والكراهة بالمعنى المصطلح
لان تعدد المتعلق ظ اذ متعلق الامر نفس الحقيقة التي يمكن وجودها في غير الحمام والمنهي عنه
الذي اختاره المكلف وهو الايقاع في الحمام من حيث هو كذلك فتعلق الكراهة في الحقيقة
هو الوصف اعني الهيئة العارضة للفعل باعتبار كونه في محل فهذا كما على انه لا مانع من اجتماعهما في

ذات الفعل من حيث هي هي بالوجوب واتصافها مع الوصف بالكراهة وقوله لا نسلم في المقام
ودعوى ان العبادة يجب ان تقع راجحة من جميع الجهات وان لا يكون فيها جهة مرجوحة ولو
كانت تلك بوصف عارض لها دعوى لا شاهد عليها ولا احتياج للتصحيح الى ما ذكرت من ان الكراهة ليست
بمعناها المصطلح بل بمعنى قلة الثواب اذ لا مانع ان يستحق المكلف الثواب الكامل الذي يكون
عوضا عن ايقاع حقيقة الصلوة ويستحق ايضا النقص الذي يستحقه من يفعل المكروه فان قلت
حاصل هذا الكلام هو ان الراجح المثاب على فعله هو الصلوة سواء كان تركه حراما او جائزا والمرجوح
الذي يتضمن المفسدة الغير البالغة حد وجوب الترك وهو الوصف العارض الذي يمكن انفكاكه
عن الموصوف ولاجل جواز الانفكاك امر الشارع بذات الموصوف ونهى عن الوصف ولما اختار
المكلف الموصوف فقد اتى بما يتضمن الرجحان والمرجوحية فاستحق شيئين فما تقول فيما نهى
عنها النص نهي تنزيه وهي مستلزمة لوصف مرجوح لا ينفك منها كالصلوة في الاوقات المكروهة
تطوعا والصيام في السفر كذلك لان هذه الصلوة لا يمكن وقوعها في غير هذا الوقت وكذا الصيام
لان كل وقت يصح به التطوع فهو وظيفة مختصة به ولا يسع ان يقع فيه غيره وكذا الاوقات
الحضرية للصيام يكون صيامها وظيفتها لا تسع غيره فكيف يكون مثل هذه العبادة
مع كونها عبادة متصفا بالكراهة اذ كونه عبادة يقتضي تعلق الطلب به وكونه ملازما لهذا
الوصف يقتضي طلب تركها ولا يجوز للشارع العالم بالاستلزام ان يتعلق طلبه بفعل
مثل هذا الامر وليس هناك حقيقة مامور بها واخرى منهيا عنها مع جواز الانفكاك
بينهما قلت على ما فرضت من كون مثل هذا الشيء مكروها يلزم منه تجويز الشارع لفعله ح
فنقول لا مانع عقلا من ان يترتب على ماهيته من حيث هي مصلحة لا تنفك عن فعلها في
جميع الاوقات والاحوال وتفوت بتركها من حيث هو تركها ويترتب على ما يلازمها من الافراد

الحقيقة

الحقيقية او الاضافية مفسدة وتفوت بتركه من حيث هو تركه في بعض الاحيان تلك المفسدة تركا كثيرا
بالنسبة الى تلك المصلحة ولكنها لا تبلغ حدا يقتضي تحريم الفعل وقطع النظر عن المصلحة بالمرة
فلهذا نهى الشارع عنها تنزيها في الحقيقة تعلق النهي بالوصف ولكن لما كان ترك الوصف
تبعا للترك للموصوف بمعنى ان المطلوب ترك الموصوف ويظهر التبعية من قولنا ترك الصوم
فلم يقع في السفر وترك الصلوة فلم يقع في الوقت المكروه فظهر ان الراجح المثاب عليه هو فعل
العبادة من حيث هو فعلها ويلزمه مرجوح هو وقوع الوصف والمرجوح ترك العبادة
من حيث هو ولا ثواب عليه ويلزمه راجح هو ترك الوصف وعليه الثواب في العبادة
مندوبة مستلزمة لمكروه يكون وجوده تابعا لفعلها وترك هذا المكروه فيه ثواب اكثر
من ثواب فعل تلك المندوبة قلنا امر الشارع بتركها والمقصود ترك سبب من تركها فاذا فرضنا
ان المكلف اذا امتثل هذا الامر فقد اتى بما هو المطلوب وهو الراجح على الاطلاق لولا الامر المقارن
اعني فعل الماهية ذات المصلحة وهي التي بنفسها استحقت الرجحان والطلب من المكلف
واقتضت الثواب للمكلف للزوم الثواب للمصلحة الموجودة وان ايضا بما استحق الثواب
في على المكروه وهذا ايضا لا اشكال فيه فان ما يمنع من هذه الاقسام لا بد له
من الشارع ما يدل عليه بالخصوصية كما مثلنا له او لا نقول لنا صل ركعتين بصفة كذا
او نقم فيقصد منه ما يوهم ذلك على الطرح كامره بالصلوة مطلقا ونهيه عنها في الحمام
عند المصنف ومن تبعه فان الامر متعلق بالاشخاص حقيقة اذ على هذا يتوهم اجتماع
الوجوب التخييري والنهي التنزيهي في شخص واحد ولما كان عند المصنف هذا مستحيل يحتاج الى
التوجيه وجهها بان حمل الامر بالصلوة على غير الفرد المنهي عنه وحكم بان المنهي عنه ليس داخلا
في المامور به فلو صدر من المكلف لا يكون عبادة مامور بها فيكون باطلا لما ثبت

بالادلة الخارجية صحة بعض ما نهي عنه وجهها بان حمل الكراهة على غير معناها بل على معنى قلة الثواب
وانت تعلم ان الاشكال لم يندفع بهذا التوجيه لان ما هو اقل ثوابا يكون مطلوب الترك
المنهي عنه كما هو المفروض فيلزم طلب الفعل الواحد الشخصي وطلب تركه وهذا تكليف بالمحال و
اجتماع الرجحان والمرجوحية وهو اجتماع الضدين ثم اعلم ان تعلق النهي التنزيهي حقيقة بالعبادة
مع القول ببطلانها مما لا معنى له لان من قال بالبطلان انما فر هربا من التكليف بالمحال واجتماع
الرجحان والمرجوحية في فعل شخص واحد وفي تركه ايضا والقول بتعلق النهي التنزيهي بها مستلزم
للعود الى المهروب عنه لان معنى هذا النهي رجحان الترك مع جواز الفعل شرعا وعدم العقاب عليه
وح ينتظم قياس هكذا هذا الذي نهي عنه تنزيها عبادة جائزة شرعا اما كونه عبادة فللفرض
واما كونه جائزا فلكون النهي عنه تنزيها وكل عبادة جائزة اما ان يثاب على فعلها و
يعاقب على تركها فهي اما واجبة او مندوبة فتكون مطلوبة الفعل والترك وراجحة ومرجوحة
والقول بانها لا يثاب عليها قول بعدم كونها عبادة بل بعدم مشروعيتها فالاولى القول بالبطلان
لاستحالة الاجتماع المذكور انه قول لمن الذي يرى انه مندرج تحت نوع مامور به من
العبادة ونهي صريحا ان كان له بدل ودل دليل خاص على صحته فهو صحيح ومعنى النهي عنه ليس
طلب تركه من حيث هو راجح بالذات بل من حيث وسيلة الى تعين بدله هذا الواجب
وهو ابعد واولى لقلة الثواب في فعله وكثرة الثواب في البدل في الترك والاجتناب لعرض
من غير توسط رجحان ما هو وسيلة اليه ومقدمة له فلا يكون العبادة مكروهة بالمعنى المصطلح
المقابل للباقي من الاحكام الخمسة اذ لو رجح الترك على الاطلاق وبالذات فلم يتعلق بها النهي التنزيهي
في الحقيقة وان لم يدل دليل خاص فلا مانع له من الصحة لحمل المنهي عنه على النحو السابق واما
الذي نهي عنه صريحا ولم يكن له بدل فهو خارج في الحقيقة عن نوع المامور به ولا يجوز

ان يكون

ان يكون في الشرع دليل على صحته لاستحالة اجتماع الرجحان والمرجوحية لعدم صحة حمل النهي فيه على
ما حمل في الاول لعدم البدل فان قلنا بان النهي المجرد يدل على التحريم في الامر واضح ان نقول
بالبطلان وان لم نقل بل قلنا انه يدل على المعنى الشامل للحرمة والكراهة نقول لما فرضنا خروج
هذا القسم من تحت النوع المامور به لا يكون عبادة في الحقيقة بل يكون بدعة فالنهي عنه نهي تحريم
لا نهي تنزيه ولنختم هذا الكلام بايراد كلام من التمهيد الثالث وفقنا ظفرنا بها في مجموعة لبعض
الفضلاء قدس سره قال استادنا العلامة التستري واده في بعض فوائده وههنا نكتة هي ان المكروه
ربما يطلق على بعض العبادات والظاهر انه بالمعنى المشهور وتصحيح كون العدم راجحا على الوجود في العبادة
مشكل فان العبادة يلزمها ان يترتب على فعلها الثواب والا لم نفعلها وكانت بدعة فاما ان يترتب
على تركها عقاب فلا يعقل كونها مكروها او لا يترتب فيكون مندوبا فلا يتصور على التقديرين
ان يكون مكروها ويمكن ان يقال الكراهة في العبادة يرجع الى اوصافها ومقارناتها فالمحذور في
ان يكون ذات العبادة موصوفة بالوصفين المذكورين وصفاتها ومقارناتها موصوفة بالكراهة
وهذا فيما له بدل ظاهر كالصلوة في الحمام واما ما لا بدل له كالصلوة تطوعا في الاوقات المكروهة
والصيام في السفر فغاية ما يمكن ان يقال في ذلك ان لنفس العبادة ثوابا ولا عقاب
على فعله وربما كان في بعض الصور ما يترتب على فعل العبادة من الثواب اقل مما يترتب على تركه
من حيث اشتماله على ترك الوصف المقارن ولاجل تحصيل ذلك الثواب الكثير ربما امر الشارع بترك
العبادة وعلى هذا يلزم ان لا يكون فعل العبادة الصحيحة راجحا على تركه بل ينعكس الامر فيه
بعد وان يكون الفعل والترك معا مستلزما للثواب ولكن احدهما اقل من الاخر وذلك البعد
ولهذا ذهب بعضهم الى ان الكراهة ههنا بمعنى كونه اقل ثوابا وفيه نظر من وجهين الاول انه
يلزم على هذا ان لا يكون قلة الثواب بهذا المعنى مساوقا للكراهة وليس كذلك فانه ربما يكون

العبادة كالصلوة في البيت اقل ثوابا من الصلوة في المسجد ولا تعد تلك العبادة مكروهة
اتفاقا النافع انه لو كان بمعنى قلة الثواب يستبعد نفي الشك عنه وترجيح تركه على فعله كما يستفاد
من الاخبار وكلام الفقهاء وذهب بعضهم الى ان العبادة المكروهة ما تكون كالمرجوحة ولو احتمل بانّ
المكروه ما فيه منقصة وحط مرتبة كما يستفاد من كلام شارح المختصر وان لم يساعده التعارف
المشهور امكن دفع الاشكال على ما يظهر بالتامل انتهى كلامه دفع مقامه وقال الشهيد ره في التمهيد
بعد تقسيم الحكم الشرعي الى الخمسة المشتهرة ويرد على هذا التقسيم امور احدها مكروه العبادة كا
الصلوة في الاماكن والاوقات المكروهة فان الفعل راجح بل مانع من النقيض مع وصف الكراهة
المقتضية لرجحان الترك ومنهم من قال ان المراد بمكروه العبادة انقص الثواب خاصة وهو
اصطلاح مغاير لقاعدة الاصوليين وموجب لانقسام المكروه الى معنيين عام وخاص
ثم قال وزاد بعض متاخري الاصوليين امرا سادسا خلاف الاولى وجعلوا من الاول وهو حسن
وح فلا ينافي ايضا الفرد الخارج من العبادة باصل الرجحان فان مرجوحيته بالاضافة الى غيره
من افرادها الذي هو اولى منه وان اشتركا في اصل مسمى الرجحان وهو اولى من تسميته مكروها
لرجحان فعله في الجملة ولا يندفع الاول الا بذلك انتهى كلامه رفع مقامه وقال شارح المختصر الثالث
اي من احكام المكروه انه يطلق على معنيين اخرين غير ما تقدم احدهما الحرام كثيرا ما يقول الشافعي
انا اكره هذا وثانيهما ترك الاولى كترك صلوة الضحى مكروه وان يرد عليه نهي لكثرة الفضيلة
فيها فكان في تركها حط مرتبة وانت بعد احاطتك باطراف الكلام تعلم ان بعد تحققنا من معنى
الكراهة بالمعنى المصطلح وبمعنى قلة الثواب يرتفع الاشكال ويسقط الاستبعاد واما حمل الكراهة
على ما فيه المنقصة وحط المرتبة فان كان الحط والنقصان في الوجود بالنسبة الى العدم فيكون لعدم
راجحا فيشفي الاشكال مع ان المفروض كون ما فيه المنقصة منهيا عنه فلا بد من التوجيه وان

قيس

وان قيس النقصان بالنسبة الى فرد اخر من العبادة كقياس الصلوة في الحمام الى الصلوة في المسجد مثلا
فيرد على هذا التوجيه ما يرد على حمل الكراهة على قلة الثواب ويدفع بما يدفع هو به وقس عليه
هذا ما يرد على زيادة القسم السادس الذي نقله الشهيد ره مع ان زيادة هذا القسم مستلزمة
لان نجعل الواجب والمندوب في التقسيم على غير معناهما بان نخصصهما بالذي ليس مرجوحيته بالاضافة
الى فرد اخر من نوعه فيختل القسمة وتخرج عن الضبط ... وقد علم ايضا مما علم ان المصنف قدس سره نفى الخفا
بينهما عدم جواز اجتماع الامر والنهي وفصل اولا الامر وقسمه الى الوجوب الحتمي والتخييري وقسم كلا منهما
بالنهي التحريمي ثم ذكر حكم النهي التنزيهي وختم الكلام بما يدل على حال اجتماع الوجوب مع با
الاحكام والندب ايضا مع غيره وقد ان الصور التي علم حكمها من كلامه ثلث عشر صورة وليتضح
الكلام وان كان الطلب على طرف التمام تسهيلا للمبتدي فنقول الاحكام الشرعية خمسة واذا
عد الواجب التخييري مع الحتمي قسيمه تصير ستة وقد بين المصنف في اول كلامه واذ حكم الحتمي في اخر الكلام حيث
قال الامر الايجابي مقصود اجتماع كل من الستة مع نفسه وغيره فيرتقي الى ست وثلثين صورة بعضها
متكررة كاجتماع الوجوب الحتمي مع التخييري واجتماع التخييري مع الحتمي مع نفسه كما اذا نذر صلوة الجمعة
على القول بوجوبها العيني التخييري مع الوجوب التخييري كما اذا نذر هذه الصلوة ايضا على القول
الاخر الثالثة مع النهي التحريمي وهذه هي الاولى التي ذكرها المصنف متعلقا بامر شخصي وان متعلقا
بكليين فهي الثالثة من الصور في كلامه والاولى ان نجعل الصورة الاولى قسمين باعتبار المتعلق
الشخصي والكلي او نعتبر من حال الكلي والشخصي في الصور الاخرى ايضا والظاهر انه لم يتعرض لحال الثاني
ليعلم مما ذكره اذ المتعلق عنده في الحقيقة هو الشخص وان تعلق الامر على الظاهر بالكلي كما صرح به الرابعة
مع النهي التنزيهي وهي الرابعة في كلام المصنف الخامسة مع الندب كالصلوة اليومية في المسجد السادسة مع
كالصلوة اليومية في البيت وهاتان مما علم من كلام المصنف الثانية الوجوب التخييري مع الحتمي وهي الثانية

بعينها الثامنة مع نفسه كما لو نذر ان يصوم كفارة رمضان في احد المواضع الشريفة والمص اشار
لا اجتماع كل من الوجوبين مع نفسه ومع الاخر بقوله لاجتماع الامر الايجابي معه وصور اربع منها بجميع الصور
واحدة التاسعة مع النهي التحريمي وهي الثانية في كلامه العاشرة مع النهي التنزيهي وهي الثالثة في كلامه
الحادية عشر مع الندب كصلوة الجمعة في المسجد على القول بالتخيير الثانية عشر مع الاباحة كظهر يوم الجمعة
في البيت وهذان القسمان علم حالهما من قوله واشار اليهما والخامسة والسادسة بقوله ومع الندب
ومع الاباحة وعلى الاربع تنبيه الثالثة عشر النهي التحريمي مع الوجوب الحتمي وهي الثانية بعينها الرابعة
عشر مع التخييري وهي التاسعة الخامسة عشر مع نفسه كالزنا بالحائض السادسة عشر مع التنزيهي
كالزنا تحت السماء لورود النهي عن الجماع مطلقا السابعة عشر مع الندب ولم يجوز عند المص لدلالة ما بين
على عدم جواز اجتماع الوجوب والحرمة عليها ايضا وعلم حالها من قوله ايضا الثامنة عشر مع الاباحة والظاهر ان حالها
كسابقتها عند المص التاسعة عشر النهي التنزيهي مع الوجوب الحتمي وهي الرابعة العشرون مع التخييري
وهي العاشرة الحادية والعشرون مع النهي التحريمي وهي السادسة عشر الثانية والعشرون مع نفسه
كجماع المحتلم من غير وضوء بين الطلوعين مثلا والثالثة والعشرون مع الندب والظاهر ان حالها كحال
الصورة السابقة عند المص الرابعة والعشرون مع الاباحة كالاكل المباح في السوق الخامسة والعشرون
الندب مع الوجوب الحتمي وهي الخامسة والمص تعرض لها فيما بين حيث قال اولا وقد علم اجتماع الامر الايجابي
معه ومع الندب وجعلها صورة واحدة ثم قال بل اجتماع الامر الندبي مع الايجابي وجعلها صورة اخرى
السادسة والعشرون مع التخييري وهي الحادية عشر السابعة والعشرون مع النهي التحريمي وهي السابعة
عشر الثامنة والعشرون مع النهي التنزيهي وهي الثانية والعشرون التاسعة والعشرون مع نفسه
كالنافلة في البيت الثلثون مع الاباحة كالنافلة في المسجد لو لم يرد فيها الحث والثلثون مع التخييري
وهي الثانية عشر الثالثة والثلثون مع النهي التحريمي وهي الثامنة عشر الرابعة والثلثون مع التنزيهي

وهي الرابعة

وهي الرابعة والعشرون الخامسة والثلثون مع الندب وهي الثلثون السادسة والثلثون مع
نفسه كالاكل المباح في البيت ثم اعلم ان الاحكام الخمسة كلها متضادة فلا في صورة اجتماع
كل مع الاخر من توجيه لئلا يلزم اجتماع الضدين او التكليف بالمحال وليست الصلوة في البيت
مختصة بالوجوب كي لا معينة والحرمة والكراهة فاتصاف الصلوة الواجبة بالاباحة محتاج
ايضا الى توجيه والظاهر ان المص ايضا لابد ان يتمسك في التوجيه بان يقول المتصف بالوجوب
ذات الصلوة والمتصف بالاباحة هو الوصف اعني ايقاعها في البيت وان الايقاع
امر مغاير للشيء الواقع او يقول الموصوف بالوجوب نفس الصلوة وبالاباحة الصلوة
الواقعة في البيت فح لا احتياج له الى توجيه اخر لاتصاف الصلوة بالكراهة اذا وقعت في الحمام
ثم ان الوجوب بالنذر بحسب النوع مخالف للوجوب الذي يفهم من امر الشارع فالقول بان
مثل صلوة الجمعة المنذورة محل لاجتماع الوجوب العيني مع نفسه لا يخ من تسامح الا ان يراد
ان الحصة من جنس الوجوب المتحققة في ضمن نوع قد اجتمعت مع مثلها في ضمن نوع اخر فافهم
حقيق بالنظر ره تتميم لما كان الامر المتعلق بالكلي ظاهرا متعلقا بالاشخاص
حقيقة عند المص كما مر كان اجتماع الامر والنهي متعلقا بالاشخاص حقيقة عنده ممتنعا
فلابد من الجمع اذا ورد في الشرع ويمكن اما بطريقين اما بتخصيص المامور به باخراج
الفرد المندرج تحت المنهي عنه فلا يكون الصلوة في المغصوبة مامورا بها مثلا او بتخصيص
المنهي عنه فلا يكون في المغصوبة حراما وقد رجح ره الاول فسلك هنا عن جهة الترجيح
وقرب الثاني خصوصا مع ما ضم ما دل على جواز هذه الصلوة ولا يخ ما لحكم على دلالة
من النظر اذ الحكم من الشارع على مالكية الناس وبيان احكام الغصب لا يدل على ابطال هذه
الصلوة لذا وكونها لا يدل على صحة الصلوة وعدم تعلق الغصب بها ومن له

وقوله لعدم نقل الخلاف يؤذن بعدم اعتبار الخلاف في الفضلاء والعجب منهم اذ يعتدون
بخلاف امثال المتأخرين ولا يعبأون بمثل الفضلاء مع ان الفضل للمتقدم ولعل الحق
اه لا يخفى ان المكلف يمكنه الخروج عن عهدة الحكمين يقينا باختيار فرد من الواجب ليس داخلا
تحت المنهي عنه فيكون واجبا او مستحبا على اختلاف الرأيين في وجوب الاحتياط وعدمه واما
الحكم بالبطلان والفتوى به بمجرد ما قاله المصنف من الاهتمام فلا ارى له وجها لان ترك الراجح
لا يتم ان ترك مثل هذا الواجب اي الذي يحتمل الوجوب لمعارضته مع التحريم مفسدة بل نقول
المترتب على فعل الواجب هو النفع والمترتب على تركه عدمه اولا وبالذات ولما كان يلزمه مع
العلم بالوجوب عدم الاعتناء والتهاون بل الاستخفاف في بعض الاحيان يترتب عليه المفسدة واما
مع الجهل فغايته ما يسلمه هو عدم النفع ره بل ما اورده يستحقه المصنف في ذيل البحث من القسم
الثالث من اقسام الادلة العقلية ما يدل على استحباب التوقف عند التعارض وكيف يحكم
بالبطلان بعنوان القطع هنا وايضا اه كيف يصير هذا الترجيح سببا للحكم والافتاء
بالكف فيما سكت الشارع عن الترجيح فيه اللهم الا عند من يقول بالاستحسان ثم جميع ما ذكره
يصلح مرجحا للترك مثل هذا الواجب واختيار عيني ولا كلام فيه واما الافتاء بالتوقف
لا غير وقيل الى اخره قد مر ان الاحكام الخمسة متقابلة لا يجتمع اثنان منها في محل واحد مع اتحاد
الجهة واما مع اختلافها فلا مانع منه عقلا ونقلا ولا فرق هنا بين الواجب
الكفائي والعيني كما مر مفصلا فرق القائل لا يخلو عن نظر وفرض عدم النية يخرج الشيء عن كونه
عبادة فلا يلزم اجتماع حكمين من الاحكام فيها وسيجيء لهذا تتمة ويفهم من كلامه اه يفهم
من كلامه ما هو اعم مما ذكر فيه اذ مثاله الاول والاخير يدل على تحقق الحكمين في شيء بطريق البدل
والوسط يدل على اجتماعهما مع اختلاف الجهة وللحذاق سيما في مثاله بالقعود ره وكلا

الثاني اه

الثاني اه الذي ظهر لي من كلام السيد ره ان غرضه بعض العبادات يكون الغرض الاصلي منه
نفس تحققه سواء وقع بعنوان العبادة او خرج من هذا العنوان وتم من هذا البعض
يجوز الاستنابة فيه مثلا يجب على الحاج ذبح الاضحية بنفسه او بوكيله فلو فرضنا
ان شخصا جبر احدا او غصب عبدا او سكينا فذبح الضحية مرة اخرى وهكذا يجب
على القاعد على صدد الحج عدوانا وظلما مع تألمه بالانفصال ان ينفصل عن صدده
فلو لم ينو الوجوب وانفصل بهذا الانفصال مع النية وعدم الناء للعبادة ولاجل
عدم النية فالحج يخرج عن عنوان العبادة فان المكلف لا يجب عليه مرة اخرى
القعود والانفصال بالنية في زمان لا يحصل فيه التألم وكذا يجب ارشاد الاعمى
الى الطريق فلو فعله في ضمن صوت منهي عنه في جميع ذلك يحصل به الغرض المعتبر منه
الشرع ولا يكلف الفاعل بالفعل ثانيا معنى قوله اوليس من شرطها ان يقع منه بنية
الوجوب انه اذا كان الفعل واجبا ليس من شرط اعتباره ان يفعله بنية المختصة به اعني
الوجوب وليس معناه ان الفعل اذا لم يكن واجبا بل مندوبا مثلا يجوز قيام المعصية
مقام الطاعة واما اذا كان واجبا فليس كذلك لا نرده اشار بقوله وليس من شرطها
النية ام الى ان كل ما يشترط فيه النية من الواجب والمندوب لا تقوم المعصية
منه مقام الطاعة وانما تقوم فيما لم يتحقق فيه امر من الثلثة المتقدمة وهو النوى
بنفسه ونية الوجوب ومطلق النية وانما خص نية الوجوب ثم عمم النية لان قيام
المعصية مقام الواجب ربما كان اخفى عند العقل فتنبه انه ره في هذا الكلام ليس بصدد
التعرض لاجتماع حكمين من الاحكام في محل واحد كاجتماع الندب مع الحرمة او الواجب
الكفائي معها فتدبر ره التصريح اه اذ لا مانع عند العقل ان يقول الشارع افعل حيث

عليك الصلوة وحرمت عليك الغصب فان صليت في المغصوب امران عنك
واعاقبك على الغصب والفروض عدم وجدان المنع من الشرع ن واختلفوا في دلالة
النهي اه تفصيل المذاهب على ما ذكره بعض الفضلاء وهو الدلالة مطلقا اي في العبادات و
المعاملات لغة وشرعا وعدم الدلالة كذلك والدلالة شرعا لا لغة فيهما وهذا هو مختار
ابن الحاجب والسيد والدلالة شرعا ولغة في العبادات وعدم الدلالة مطلقا في المعاملات
وهذا اختيار قوم منهم المحقق صاحب المعالم ره والدلالة في العبادات شرعا لا لغة ونسب
هذا القول الفاضل الجواد في شرح الزبدة الى اكثر اصحابنا وبعض من نفى الدلالة مطلقا
قد يدعي الاجماع على الصحة ويتصدى الحاجبي لنقله ونقضه وعبارة المصنف توهم نسبة
القول الاول الى ابن الحاجب وان القائل بان الدلالة فيهما شرعية هو السيد فقط وعلى
اي تقدير فظهر من كلام السيد انه لا يقول باستحالة توجه الامر والنهي الى الشيء الواحد هذا
مع دلالة النهي على الفساد لغة وجعل الدلالة لا لاجل الاصطلاح الشرعي ولو كان مستحيلا
عقلا فكيف يمكنه منع الفساد والحال ان الاستحالة ملزومة للفساد ولا يتحقق بدونه
والظاهر ان الشيخ ره ايضا موافق للسيد وليس عندي العدة حتى احكم بعنوان الجزم الظاهر
فقول صاحب المعالم في المسئلة الاولى والحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا
نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا محل نظر وتامل وغرضه من الشيء الواحد الذي له
جهتان اذ هو محل النزاع كما صرح به السيد والشيخ كما قيل لم يفرقا بين المسئلتين بل
اقتصرا على هذه المسئلة وتفصيل الاقوال فيها والترجيح بينها ما اختار السيد من
بين الاقوال المذهب الذي نسب اليه وهذا لا يقتضي ان يكون قائلا بامتناع
توجه الامر والنهي الى الشيء الواحد ثم ان المصنف ره وبعض من سبقه عقد المسئلتين

والمقام

والمقام حقيق بالتنبيه وان شئت التفصيل والتوضيح فاعلم ان فعل المكلف اما
ان يكون مندرجا تحت حكم الشرع بان يكون الفعل يعني ان امر الشرع شاملا له كان للوجوب او
الندب او الاباحة بان يشمل فعل المكلف عمومه او بالخصوص او نهي الشارع نهى الشرع
عن مثل هذا الفعل ولا شك في انه لا يكون عبادة ولكن التعبد كما لو صام الانسان
في يوم وليلة بقصد التقرب بل هو بدعة وضلالة وكذا لا يكون معاملة شرعية
يترتب عليه الاثر وعلى الاول يكون منهيا عنه ومرخصا فيه باعتبارين ويكون مندرجا
تحت القاعدة السابقة اي جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وهو وفيه ما تقدم من
الكلام حرفا بحرف ولا فرق بين كونه منهيا عنه بنفسه او بجزئه او بوصفه اللازم او
المفارق اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء ايضا مامور به واما الثالث فلكقولنا
لا تنفك اجزاء الفوائت ما مور بها بالامر المطلق فهي ايضا منهيا عنها في حكمه
لا نهي في الظهر انه يرجع الى قولنا لا تنفك جهرا اما الرابع فكقولنا صل ولا تصل
في المغصوب وهذا هو الذي ينبغي ان يعنون بقولنا النهي عن العبادة او المعاملة
هل يستلزم الفساد او لا واما النهي عن الشيء الخارج المفارق فكانه لا شبهة في عدم اندراجه
مامور به في عنوان المسئلة الا على تقدير كون العبادة او المعاملة فرد المنهي عنه ايضا كما انه فرد المامور به
كالصلوة في المغصوبة على تقدير تعلق النهي بالغصب الصلوتي فان الصلوة في
المغصوبة فرد للغصب ايضا كما ان المص في المسئلة السابقة اذا عرفت هذا فنقول انه
لا فرض تعلق الامر والنهي في المسئلة الاولى كليين يكون بينهما العموم من وجه سكت
عن العموم المطلق وكان في تلك المسئلة متعلق النهي على الظاهر امرا مغايرا للعبادة كالصلوة

وقد جمعهما المكلف في هذا المبحث لبيان حال العموم المطلق وهو ان يكون المامور به
على الظ طبيعة كلية تعلق النهي بفرد خاص منها او بجزء منه او بفرد معروض لوصف
لازم او مفارق فظهر ان مثل الدائين في امر الصلوة والنظر الى الاجنبية ينبغي ان يذكر حالهما
في المبحث تطفلا او يعقد لامثالهما مبحث منفرد بنفي شيء وهو ان المصنف ره ذكر في الثانية
حال الصلوة في الحمام ولا ريب ان المنهي عنه في هذا المثال اخص من المامور به مطلقا فما لنا
لم يخصص محل النزاع في اجتماع الامر الايجابي والنهي التحريمي الكليين بينهما العموم من وجه
بل يعم حتى يشمل عنوان هذه المسئلة ايضا نعم يحتاج هو ومن لا يقول بدلالة النهي على
الفساد في المعاملة مع القول بدلالته عليه في العبادات ان يبين ذلك لانه محل خلاف
معروف ولا يظهر حاله من المسئلة السابقة لان استحالة اجتماع الوجوب والحرمة بل الحكم
والحرمة لا تقتضي الا حرمة المنهي عنه وهو عين الفساد في العبادات او مستلزم له لزوما بينا
واما في المعاملة فهو امر يجتمع مع التحريم عند المصنف كما سيجي وكانه ربما مقصوده هذه الثانية
ولكنه عقد المسئلة كما ترى اقتفاء لاثر القوم ره والدليل عليه ان المنهي عنه اقد (?)
او ما نا الى ان محل النزاع هو الشيء الذي امر به ونهي عنه ايضا في الفاضل المراد فمن علم
ان محل الخلاف كون النهي يقتضي الفساد او الصحة ليس خلافا في النهي مطلقا وانما هو في النهي عن المامور
الشيء او مندوب اليه فهذا هو محل الخلاف في كونه يقتضي الفساد اولا واما في النهي عن الزنا وشرب
الخمر واكل الميتة ليس محلا للخلاف انه الفساد ولا الصحة انتهى بعبارته واصل الكلام ماخوذ
من الذريعة اذا عرفت هذا فقول المصنف ره ان المنهي عنه لا يكون مرادا ليس الغرض منه
مثل الصلوة التي امر بها امرا مطلقا ونهي عن فرد خاص منها فنقول لا نزاع في ان هذا الفرد

المنهي عنه

المنهي عنه من حيث هو منهي عنه ليس مرادا ثم سواء كان متعلق النهي نفس هذا المعين او الوصف
اللازم او المفارق وبالجملة ذات المعروض بنفسها او مع تحقق الوصف حين تحققه لكن
المامور به هو الطبيعة المطلقة او الفرد من حيث الثاني اذا امكن انفكاكه عن الوصف
الذي تعلق النهي به لاجله فلما فرضنا ان المكلف اتى بالفرد المنهي عنه علم انه ما اتى بالمامور به
اذ ليس هذا الفرد مامورا به اصلا ولا اتى بالمامور به في ضمنه اعني الطبيعة الكلية او الفرد مع
انفكاكه عن الوصف الذي نهي عنه لاجله هذا لكن لا نص ان في مثل هذه الصور (?)
المطلق والنهي عن فرد خاص الظ تقييد النهي للامر وافادته ان المامور به هو الطبيعة بشرط
عدم تحققها في ضمن هذا الفرد الخاص الا ان يكون هناك قرينة تميز على ان المطلوب
تحقق الطبيعة ولو في ضمن المنهي عنه والحاصل ان المانع العقلي مفقود ولهذا يصح ان يقول
الامر بعد الاتيان بالفرد المنهي عنه انك وان عصيتني ولكنك اتيت بمطلوبي وهو الطبيعة
او الفرد المعروض من الوصف لجواز الانفكاك وهو مطلوبي بنفسه لا معروض العارض
مانع من تعلق الامر به من حيث هو معروض العارض واما تعلقه بذاته فلا مانع منه ق
الفاضل المدقق في حاشية المعالم عند استدلال المصنف على ان النهي يدل على فساد المنهي عنه
في العبادات لغة وشرعا بقوله ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف
والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمامور به
كلامه في ذلك عدم صحة الصلوة مثلا للخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا النهي انه
فيما امكن انفكاك المامور به عن المنهي عنه يمكن ان يكون الفرد المنهي عنه مرادا من حيث اشتماله

على المفسدة انتهى اقول لا يخفى ان هذا الدليل باى تقدير كان يفيد استحالة كون المنهى عنه مامورا به وعلى تقديرهما يقتضى النهى الفساد لغة وشرعا اذ الفساد اما عبارة عن عدم موافقة الامر به الى دخل الامر سواء كان الشارع او غيره ولا شك ان المنهى عنه غير موافق للارادة واما عبارة عن عدم سقوط القضاء ولا ريب ان الاتيان بالمنهى عنه غير مسقط له سواء كان الامر به الشارع او غيره اذ الصحة والفساد بهذين المعنيين من اللوازم العقلية للامر والنهى ولا دخل للغة والشرع فى هذا اللزوم ولا حاجة هنا الى استدلال صاحب المعالم كما نقلناه على الاول ان نظر واما الخلط فخطؤه بما كونا علمت ما فى الزبدة وشرحها حيث استدل فيهما بالدليل المنقول على الفساد شرعا ثم قال واما انه لا يدل على الفساد لغة فلان الفساد معناه عدم ترتب الاحكام الشرعية المقصودة من ذلك الشئ كسقوط القضاء وموافقة الامر بالعبادات وحصول الملك بالبيع ووقوع البينونة بالطلاق ونحو ذلك والظاهر ان ذلك مستفاد من وضع الفساد اذ هى احكام شرعية لا يعقلها اهل اللغة فلا تتصور مقصودة لهم فى وضع النهى على ان العرب قد تنهى عن الطاعات المعتبرة شرعا والاسباب الشرعية ويعتقدون ذلك نهى حقيقى وح فلا يمكن القول بوضع لفظ النهى لذلك انتهى لان ان اراد ان الفساد مدلول مطابقى او تضمنى للنهى فالدليل الذى استدل به لا يدل عليه وان اراد انه لازم للنهى الدال على الحرمة ثم ولكنه لازم عقلى للتحريم فيدل النهى عليه وان الدلالة على التحريم لغة وشرعا وليس للوضع الشرعى مدخل فى ذلك ومقصود صاحب المعالم ان الدليل يدل على لزوم الفساد المنهى عنه سواء كان المستعمل الشارع او غيره من اهل اللغة وليس

غرضه

غرضه ان الشارع غير اللفظ المعنى ملزوم الفساد اللغوى ايضا فعلى هذا فلا يدل ذلك لان التحريم المدلول للنهى والوجوب المدلول للامر بحسب الوضع اللغوى عند هؤلاء الفضلاء ليس امرا مغايرا للوجوب والتحريم الشرعيين نعم منهما الشارع عين العقاب او ملزومه لدى مدح عين الثواب او ملزوم له ولهذا الحقوا فى دلالة الامر والنهى على المعنيين الشرعيين بدلالتهما عليهما لغة واستدلوا عليه بمذمة العقلاء من اهل اللسان تارك المامور به وفاعل المنهى عنه وهكذا حال الصحة والفساد وكون الصحة موافقة الامر بالعبادة لكون الامر اذا كان الشارع يكون امتثالا قربيا وكون الفساد مخالفة الامر بالعبادة لكونه هو الناهى لا يقتضيان ان يكون معنى الصحة والفساد اللازمين لامتثال الامر وارتكاب النهى مغايرا للصحة والفساد اللغويين والحاصل ان الشارع اذا استعمل اللفظ فى المعنى اللغوى وكان له لازم عقلى او عرفى فان اكتسب المعنى او اللازم بسبب استعماله خصوصية كاتصاف الوجوب والتحريم مثلا بالشرعى لا يصير المعنى او اللازم معنى شرعيا ولا اللازم انه لازم المعنى الشرعى وقد بعض الفضلاء ليس معنى الدلالة شرعا لا لغة انه فى استعمال الشارع يستفاد منه ذلك لا غير الشارع من اهل اللغة بل معناه على ما صرحوا به ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه لا بمجرد استعماله فان لازم المعنى اللغوى بحسب استعمال الشارع معنى لغوى انتهى مع ادنى تلخيص واما نهى العرب عن الطاعات المعتبرة واعتقادهم انه نهى حقيقى فلا يدل على ان الطاعات اذا انهى عنها تكون فاسدة عندهم وهذا لا يدل على كون الفساد اللازم لنفس مدلول النهى مختلفا بحسب الشرع واللغة نعم الفساد فى المعاملة ليس مدلولا للنهى التحريمى عنها لا لغة ولا شرعا

ره والمعاملات الشرطية اقسام اما ان تكون معلومة وجودا وعدما واما ان تكون مشكوكا فيها الاول والثانى يعلم حالهما فى اقتضاء الفساد وعدمه مما ذكره المص هناك واما الثالث وهو صورة الشك فالظاهر الحاقه بالقسم الاخير فى عدم الاقتضاء

اعني المنهي عنه الذي لا اختصاص لنهيه بالعبادات كما ينبغي اذ المفروض الاتيان بجميع ما امر به والقول
المامور به هنا الفعل بشرط مقارنته لترك امر آخر كقوله اقرأ الفاتحة مثلا بشرط ان لا يقرأ في
اجزائها من غير بين فعلى هذه البيان ولكن الاحتياط يقتضي عدم الاجتزاء بعبادة وقع فيها ما
نهي عن ايقاعه فيها   ده اذ جميع اجزاء العبادة الخ ان اراد ان مجرد الامر بشيء في عبادة
او النهي عنه فيها يعلم الجزئية والشرطية والمانعية بعموم اذ لا دلالة للصيغة عليها الا بطريق
ولا غيرها ولئن اراد ان هذه الامور تستفاد من الامر والنهي الدالة عليها باحد الدلالات
مم ولا ينفعه   ده فليس لاحد ان يقول اه اما الذي يمنع من ان يقول احد ان الامر بشيء
في شيء وان دل على وجوب المامور به فلا يدل على كونه جزءا او شرطا   ولو صح هذا القول
اه نقول ان كانت الجزئية والشرطية مفهومتين من الامر الدال عليهما فلا نزاع في بطلان الكل و المشروط
بترك الجزء والشرط وان لم يكونا مفهومتين من مجرد الامر بهما في الصلوة والصوم مثلا
فنمنع الفهم كما مر ونقول ببطلان الاستدلال على بطلان الصلوة والصوم بان المكلف ترك
ما امر بايقاعه فيهما وهل هذا وامثاله الا مصادرة المتنازع فيه   ده الاول الاستدلال
العلماء الى قوله حال الناهي فقد استدلوا بهذا الدليل على كون الفساد مدلولا شرعيا وتقريره ان العلماء
اي الصحابة والتابعين وبالجملة المتقدمين بالاصطلاح الشرع اذا لاحظوا النهي عن
عن شيء حكموا بفساده اي عدم ترتب الاثر عليه ولا ريب ان الفساد بهذا المعنى ليس مدلولا مطابقيا
ولا تضمنيا للنهي فينبغي ان يكون لازما شرعيا بمعنى ان الشارع جعل التحريم ملزوما للفساد و
طريق العلم بهذا الجعل هو انه يحكم في معاملة نهي عنها بانها لا يترتب عليها اثرها وهكذا
الى ان يعلم اللزوم في مرتبة او يصرح بانه جعل التحريم ملزوما للفساد ثم لما كان هذا اللزوم امرا
جعليا لا عقليا فيمكن تخلف الملزوم من اللازم فيصح في بعض الموارد ان يصرح بترتب الاثر

مع النهي

مع النهي وبعض استدل به على كون الفساد مدلولا لغويا ايضا وحاصله ان فقهاء العلماء من اهل اللسان
ايضا فحملهم النهي عن الشيء على فساد المنهي عنه يدل على انه في لسانهم يدل عليه قال السيد رض وهو
من الذين يقولون بالدلالة لغة شرعا ان الوجه الذي يقتضيه عرف الشريعة في نهي الله سبحانه
ونهي رسوله ان يقتضي بالظاهر فساد المنهي عنه وان لا يتعلق به الاحكام التي تتعلق بالصحيح
الا ان يقوم دليل على ان المنهي عنه في هذه الاحكام كالمامور به فيقال بذلك اتباعا
للدليل انتهى ولخاب الناظر الدلالة لغة وشرعا بانه حجة في قول العلماء ما لم يبلغ حد الاجماع
ومعلوم انتفائه في محل النزاع على ان الصحابة ومن بعدهم ما حكموا بالدلالة لغة بل حكموا بالفساد
فربما كان حكمهم به من دليل خارجي دل عليه فهذا الدليل لا يدل على دلالته على الفساد لا لغة ولا شرعا
والحق ان بالتتبع يحصل ظن قوي ان الاصل فيما نهي عنه عدم ترتب الاثر لورود المنافي المجرد
عن قرينة ودليل خارجي ثم تصريح المعصوم بعدم ترتب الاثر عليها اذا فرض هذا ان علم ان
المصنف نفى الدلالة المطابقية والتضمنية بقوله وليس الفساد ملزوما للفظ النهي ونفى الالتزامية   لثاني
بقوله ولا تلازم بين التحريم وسلب الاحكام ثم قال بل الفساد مما يحكم به العقل في ظاهر حال
الناهي اقول وهذه عبارة مطلقة لا يرجع ظاهرها الى معنى محصل ولم يبين الناهي بكونه شارعا
ولعل غرضه ان المؤثرات الشرعية لما كان تاثيرها بجعل الشارع وليست اسبابا عقلية كان النهي
الشرعي عن الشيء سببا ومؤثرا بجعله عنه يحكم العقل حكما ظاهريا لا قطعيا بانه لم يجعل ما   التحريم
يعاقب على فعله مفيدا للاثر بالعنوان وبالجملة ما دام كان الشيء سببا حقيقيا للشيء فالنهي لا
يقتضي عدم ترتب الاثر على المؤثر ولا يحكم به العقل ايضا على الظاهر بل غايته ما يستفاد منه حرمة
المنهي عنه وكما في الوجه الثالث تأمل يبين المراد من هذا الكلام   لا يجوز تزويج المصرانية
هذه العبارة   على ان بيع من جهة العقد مثل قوله عز وجل ولا تنكحوا المشركات نعم ان

في الراوي تحرم النصرانية يمكن ان يفهم منه عدم حلية الوطء وهي من آثار الترتب على التزوج
وقوله لا يسع نكاح اهل الكتاب الظاهر منه العقد فلا يدل على بطلانه وفيه فائدة هي ان لفظ
لا يسع يفهم منه التحريم بلا قرينة كما يدل عليه سؤال الراوي فتعين هذا المقول الا ان يجعل وجود
القرينة له وكذا الكلام فيما فهم من الحديث الذي يليه ومعلوم اقول من اين علم
انه قال السيد في جواب من قال ان النهي لو لم يعقل منه الفساد لم يكن للتحريم دلالة على الفساد
نكاح لا يعقل من قوله عز وجل حرمت عليكم امهاتكم الى اخر الآية فساد هذه الانكحة وبطلانها
نحن نقول في التحريم ان مطلقه لا يدل على الفساد مثل قولنا في النهي وانما علم فساد نكاح الامهات
بغير وضع النهي في اللغة وعلى الجملة بدليل انتهى انظر كيف جعل التحريم موضوعا للدلالة على الفساد
فضلا عن ان يكون الفساد هو المراد منه قوله م فمن خالف لم يكن له طلاق اقول وجهه انه لا ريب
ان نفس الطلاق في تحقق معنى نفسه وفي صحته كنظائره مما امر بعدم وجوده و اما
قول المص ان الطلاق اذا كان منهيا عنه كان مخالفا لما امر الله عز وجل به فلا يدل الا على ان المنهي
مخالف للمأمور به ولا نزاع فيه انما النزاع في ترتب الاثر على المنهي عنه وصحته ره
الثاني ان لزوم الاثار هذا الوجه لا يدل على طرفي النزاع من الدلالة على الصحة والفساد
بل يدل على ان المنهي عنه لا يعلم حاله فلا يحكم بترتب الاثر وهو معنى الصحة في المعاملة الا
بعد العلم او الظن بكون المنهي عنه سببا عند الشارع ايضا كالمأمور به العام اه عرف
العام بتعريف اورد على طرده وعكسه لانه ان اريد بالموصول الاجزاء انتقض طردا بالمثنى
والجمع المنكر والعشرة لان جميع هذه مستغرقة لما يصلح له من الاجزاء وهي الاثنان والثلثة
والعشرة مع انها ليست بعامة وان اريد الجزئيات انتقض عكسا بالجموع المعرفة لانها
مستغرقة لجميع اجزائها لا جزئياتها اعني كل واحد واحد مثل الفرد المعرف كما هو التحقيق لانه جمع

جمع وهو الجزئيات فيخرج مع انها من صيغ العموم وعرفه شيخنا البهائي بانه اللفظ الدال على استغراق
اجزائه او جزئياته فيخرج المثنى وغيره لعدم وضعه للدلالة على الاستغراق بل المعاني ها ويدخل الجمع
والمفرد العام للتعميم بقولنا اجزائه او جزئياته فتوقف المص ونظر الى ان معنى العموم بديهي والغرض
من التعريف التنبيه ولحظه بالبال وتمييزه من بين المعاني واحرى احسن اذ كثيرا ما ترى من يفهم العموم
بديهي والغرض ويتحير في فهم المقصود من التعاريف والدليل على العموم في جميع ذلك تبادره
الفهم ان عرضه من جميع ذلك الملحق به كالنكرة في سياق النفي وغيرها الا الملحق كالنكرة في سياق الشرط
وغيرها اذ قوله ان ولدت ولدا لا يدل الا على الطبيعة المرسلة اعني الفرد المنتشر من حيث التحقق
في الخارج سواء كان المتحقق فيه فردا واحدا او افرادا كثيرة وسواء كان اسود او ابيض مثلا الى غير ذلك ولهذا
يحصل الظهار بتولد ولد وولدين واكثر واما دلالته على ما يفيده الحكم المضاف الى النكرة وهو المعنى بالعام
الاصولي فلا ريب في عدمها وكذا الكلام في النكرة في سياق الاثبات وفي سياق الامر اذ كلام من يمين بالنعم
انكار ان [illegible] الانعام كما اذا اتى الملك لفقير انا اعطيناك كهبة ونحلة وهدية وسعة كل في كهف
ونحل فلا يبعد دعوى فهم العموم لمقام الامتنان وانكار اخبار عن نعمة فلا بد من المطابقة بين الواقع ومدلول
اللفظ ان علم انعاما وان حصل في اصل نعم يقتضي مقام الامتنان ان يكون للنعمة الممتن بها شأن ومزية
وههنا يدل التنوين على ان في الجنتين فاكهة لا يستقل ما رأينا بل انواعها متشابهة واما
الدلالة على ان فيهما كل فاكهة فالله يعلم وقس عليه قوله تعالى يتلى عليكم من اسماء ما هذا مع ان الامتنان
قرينة والكلام في الوضع الا ان يكون غرض من الخوان مثل هذا يفيد العموم ولو بالقرينة لهذا
جعله الحقا لا اصلا ومثل هذا القول في الجمع بصيغة الافراد المفهوم منه كون كل من المخاطبين مأمورا
بالاكرام فيلاحظ من يتوجه اليه الخطاب فان كان ثلثة يجب عليهم وان كثر منها يجب عليهم ولا يتوقف
لمثل هذا انه عام بالمعنى المصطلح لعدم وضع مثل هذه اللفظ للدلالة على العموم بل وضع لافادة

معنا كما عرفته في المثنى وعيني ثم ان صاحب المعالم عنون المسئلة بقوله والحق ان للعموم في لغة العرب
صيغة تخصه في مقابلة قول من يقول بالسلب الكلي ثم ادعى التبادر في النكرة الواقعة في سياق النفي
وضم اليه اصالة عدم النقل فرق في النكرة الواقعة في سياق النفي للعموم وهو المطلق لعمري لقد احسن
حيث لم يدع التبادر في كل ما ادعى عمومه من الصيغ كما فعله المصنف اذ مثلها انه ادعى في جميع الصيغ
كانها لا تنفك عن مجازيته وليس الغرض انه ده لا يقولوا بالعموم في غير النكرة للنكرة بل المقصود ان ادعى التبادر
فيها بدليل يمكن امراره في امثالها كما يمكن ان يكون دعوى التبادر فيه ظاهرة جلية كاسما الشرط
وان هذه الدعوى في مجموع ما ذكره المصنف بل لا يكاد تتضح اذا اريد بالتبادر للفظ الذي يثبت بالوضع
اعني المجرد عن القراين ومفصل القول ما قاله بعض المحققين قد يخفى اذكورنا اسما الشرط للعموم واما
كون اسما الاستفهام للعموم كقولهم من ابوك واين زيد ومتى القتال فغير ظاهر والذي يتبادر في نوع منهم
انه اذا قيل من ابوك كان بمعنى ازيد ابوك ام عمرو ام بكر الى غير ذلك عدل الى ذلك احترازا عن التفصيل
المتعذر او التطويل المتعسر اقول فيه بحث لان تناول الكلمة من ازيد وعمرو وغيرهما في هذه الصورة ليس
دفعة بل على البدل وليس بحسب الدلالة بل بحسب الاحتمال واي فرق بين من ابوك وبين ادخل سوق
لانه في معنى ادخل سوق الامير او الوزير او غيرهما عدل اليه ذلك احترازا عن التطويل والحق ان تناول من
لزيد وعمرو وبكر لا على البدل الا انه على سبيل التردد دون الجزم وكذا تناولها بحسب الدلالة على نحو التردد
لا على الاحتمال فرق ما بينهما فيه لا انه لا يخفى عن دقة وما يتحقق ما قلناه انهم جعلوا من العموم جمع الا شيئا
رد للتعميم فهنا مثل قولهم اي عبيد وجاء الا زيدا انتهى ثم ق واعلم انه قد تقرر عندنا علما اهل المعاني والبيان
ان المعرف باللام حمله على الاستغراق مجاز وانما يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي ثم ق وايضا قد ذكر صاحب
المفتاح ان المعرف باللام في مقام الخطابي يحمل على الاستغراق دون البرهاني وكذا النكرة في سياق النفي انما
تدل على نفي الفرد المنتشر او نفي الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي جميع الافراد الذي هو العموم عقلا لا

ضد

بعد هذه من صيغ العموم بمعنى كونها حقيقة فيه مطلقا بغير نحو اليه الصواب ان يقول العموم اما ان يدل اللفظ
بنفسه من غير قرينة كالكلمات التي للاستفهام والشرط والموصولة او مع قرينة في الاثبات كالجمع المحلى بالالف
واللام وقيل المضاف جمعا او اسم جنس مفرد او مع قرينة في النفي كالنكرة في سياقه او يستفاد العموم عن
مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات او عقلا كترتب الحكم على الوصف
المناسب كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا كذا يفهم من المنهاج امثلة والاظهر ان يجعل الموصول
مثل المعرف باللام فان الموصول اليه يجري اللغات الاربعة كالمعرف باللام والمضاف الى المعرفة وايضا
في حاشية شرح التلخيص للاقسام الاربعة اعني العهد الخارجي وتعريف الجنس والاستغراق والعهد الذهني
جارية في المضاف الى المعرفة على نحو جريانها في المعرف باللام والموصول انتهى فالتفرقة بين الثلاثة
تحكم انتهى اقول انت اذا تاملت في هذا الكلام وفيما ادعاه المصنف من تبادر العموم من مجموع ما ذكره
عند التجرد عن القراين وجدت بينهما بونا بعيدا وهذه المسئلة كاكثر المسائل الاصولية مما يقضى منه
العجب فواحد يدعي التبادر في الكل كما ادعاه المصنف وواحد يدعي في البعض منه وفي بعض اخر يعمم القرينة
وواحد ينكر الوضع مطلقا وواحد يقول بالاشتراك اللفظي وواحد يتوقف مطلقا وواحد في الاخبار
فقط وهم بين مدعي عرفي او جاهل بهذه اللغة المعروفة معروف وقد كان التشاجر منذ الفنا اصول الفقه
الى هذا الوقت وهو قريب من تسعمائة سنة وكانوا بالنسبة الينا اقرب منا الى الكتاب ولغة العرب
يومئذ ما ضاعت بالخلط فيها العاقل اللبيب الذي يعتمد على الادلة الاصولية مطلقا يتخذ لنفسك
جوابا اذا سئل في القيامة ولا اقل من ان يقول ان المفترض الطاعة اوجب على العمل بما يؤدي اليه نظري القاصر
من امثال هذه الادلة ده وبعض من انكر العموم المفرد اعترف به في الاحكام الشرعية هم المنكر
الاكثر من البيانيين والاصوليين زعما منهم ان معنى ادوات التعريف منحصر في العهد واما الاستغراق
ففهم من المقامات ثم المعترف انا ادعى عند عدم العهد يحمل في كل مقام على الاستغراق لئلا يخرج الكلام عن الاجمال

والحقيقة سر

ويفيد فهوم م اذ ربّ مقام يقتضي الابهام والاجمال وانا ندعي انه يجب الحمل على العموم في مقام لا يليق
الاجمال بالنسبة الى المتكلم او بالنسبة الى حال المخاطب والابهام ولا عهد في الواقع وكان المحكوم عليه الفرد الموجود
في الخارج لا من حيث هو والحقيقة من حيث هي موجود سواء كانت موجودة في ضمن الكل او البعض وكان
متمم صونا الكلام الحكيم من اللغو وصاحب المعالم ممن عبّر عن البحث هكذا فعلم ان القرينة الحالية قائمة في كلام
الشرعية فالباعث على ارادة العموم منه اي من المفرد المعرف حيث لا عهد خارجي ومثل بالامثلة المذكورة
ثم قال ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على
الكليات باعتبار وجودها في ضمن الافراد كما علم اتفاقه اما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين
لكن ارادة البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع الى اخر ما قال المحقق قبل وانما قال غالبا
احترازا عن قرينة العهد والجنسية كقولك لا يستوي المؤمن والمشرك وما لا قرينة فيه حيث يكون
الحكم على فرد ما صحيحا مفيدا كقولك اعتق الرقبة المؤمنة انتهى وقال المحقق ره ولو قيل اذا لم يكن
ثم معهود وصدر من حكيم فان قرينة حالية تدل على الاستغراق وانكر ذلك ويظهر منه ومن
المعالم ان المعتبر العلم بعدم العهد فغاية الامر الظن به لا عدم العلم بالعهد الذي يشمل صورة الشك انتهى كلام
هو ظاهر المص ره وهي التي يكون معها قرينة مصححة للعهد لا معينة له ثم اقول ان المنكر لعموم المفرد لعله القائل
به في الاحكام الشرعية انما ينكر اختصاصه به كما هو ظاهر المعالم واما ينكر ان يكون تحقيقه فيه ظاهر وامكان بيان طريق
الاشتراك في الاول ان قال باشتراكه بين العهد والاستغراق يكفيه ان نقول لما علمنا او ظننا عدم العهد
في كلام انحصر حمله على المعنى الحقيقي الاخر والحمل على غيره محتاج الى قرينة التجوز والمفروض عدمها ولا خفاء [illegible]
القائلة بان ارادة الماهية ممتنعة وارادة فرد ما لا معنى لها الا التاكيد كلامه وتقويته لا يجوز له ان يقول
ان العهد الخارجي غير معلوم فيحمل اللفظ على الاستغراق لان مع احتمال اللفظ المعنيين الحقيقيين يصير مجملا
ووقوع المجمل في الكتاب والسنة ليس بعزيز على انه يجوز وجود القرينة حين الصدور وعدم ظفرنا بها وان قيل

باشتراكه

باشتراكه بينهما وبين الحقيقة من حيث هي فهو ينفي ارادة الاخيرة لامتناع ارادة الماهية وينفي العهد الذهني
بعدم ثمرة فيه كما سبق ولا يجوز له ايضا القول بالعموم مع الشك في العهد الخارجي لما تقدم فيكون مجملا
عنده ايضا واما مع العلم او الظن بعدم العهد فيحمله على العموم والتقريب كما سبق وان قال باشتراكه بين
الاستغراق والحقيقة فيقول في الحكم الشرعي ان ارادة الحقيقة ممتنعة لما مر فتعين الحمل على الاستغراق
لعدم العلم بقرينة المجاز وهو العهد الخارجي والذهني على انه لا معنى لارادة الاخير لما سبق وهذا الاظهر هو
الحكم لتعليل المص ره ولكن خطابه بالقائل فانه ما ظفرت به والثاني ان قال باشتراكه بين الحقيقة
والعهد فيشكل الحمل على الاستغراق في الاحكام الشرعية بان الحقيقة ممتنعة وعدم العهد معلوم او مظنون
والذهني مع انه مجاز لا معنى له فتعين الاستغراق ولا يجوز له التعليل بان العهد غير معلوم لان مع احتماله
يصير اللفظ مجملا كما مر في الاول من الاول وان قال بانه موضوع للحقيقة لا غير فيشكل الحمل على الاستغراق
بامتناع ارادة الحقيقة وان كان معنى حقيقيا فيصير اللفظ دائرا بين ثلثة معان مجازية والذهني لا معنى له
فمع العلم بعدم العهد يتعين الاستغراق ولا يجوز له ايضا التعليل بعدم العلم بالعهد لان مع احتماله الانحصار
للاستغراق عليه لكونهما معا مجازين فظهر ان تعليل المص على الظاهر لا يناسب المذاهب المشهورة الا ان يكون
غرضه ان العهد وان كان معنى حقيقيا كالاستغراق لكنه محتاج الى امر زايد هو العهد بين المخاطبين او كونه
المعنى معهودا في عرفهما والاصل عدمه فالظن بعدم العهد نظرا الى المقدمات السابقة فيتعين الاستغراق
والخدشة اما عدم الزائد اللازم في الاستغراق وسيجيء عند نقل كلام من الشهيد وربما يظهر من المص
ترجيح العهد على العموم مع التساوي كما سيجيء في اخر البحث   وليس صحة الاستثناء دليل العموم
هذا الدليل يدل على عموم المفرد في الاحكام الشرعية وغيرها اذ صحة الاستثناء لا اختصاص لها بالاحكام
الشرعية   ولهذا لا يجوز ايتاء الزكاة الى فقير لا يمكن من الجهة الثلثة الذين عليهم الرجال
او من جملة الاستثناء الاقل منها على الخلاف الراتبين في الجمع ولكنه يجيب بقوله لولا الاستثناء وليس

صيغ العموم اه ق ره فی الحاشیة هناك صيغ اخرى تفيد العموم وان وقع فی كثير منها الخلاف كسائر
ومعشر ومعاشر وكافة وقاطبة وعامة والزمانية نحو لا ادمت عليه فانما وكذا المصدرية مع نعل مستقبل
مثل يعجبنی ما تصنع وانی فی الشرط والاستفهام وان اتصل بها ما ومتی وحيث واين وكيف اذا الشرطية
اذا اتصلت بواحد منها ما وايا واذ ما وكم الاستفهامية واسم الجمع كالرهط والناس والقوم والاسما
الموصولة كالذی والتی وتثنيتها وجمعهما واسما الاشارة المجموعة مثل اولئك وهؤلاء والنكرة فی سياق
الاستفهام الانكاری نحو قوله تعم هل تعلم له سميا واذا اكد الكلام بالابد والدوام او دهر الداهرين
عوض او قط فی النفی افاد العموم فی الزمان واسما القبائل مثل ربيعة ومضر والاوس والخزرج ده
واعلم ان الجمع المنكر اه اقول الحكم بعموم الجمع ينبغی ان يقيد بما لم يقتض الابهام ولا يكون الحكم على مهيته
الجماعة من حيث هی جماعة ولا عليها من حيث هی جماعة موجودة فی ضمن الثلثة وما فوقها ولا شك ان ما لا يرد به
الحكم على المنكر مفيدا ده افادة المعرف العموم اه ق ره فی التمهيد ثنية اذا احتمل كون ال للعهد
وكونها لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البرائة من الزائد وكان تقدمه قرينة مرشدة اليه
ومن فروعها اذا حلف لا ياكل البطيخ بعضهم لا يحنث بالهندی ولا حنث به الا ان يكون
الاخضر معهودا عند الحالف الا وعليه مفيدا اقول لا شك ان مع نصب القرينة على ارادة معنی خاص من لفظ
يجب حمله عليه سواء كان حقيقة فيه او مجازا فان كان هناك عهد بين المتكلم والمخاطب كما اذا خلا سوق دار
بالجاد عزما على اشتراء دکرا بينهما فعهدها غلام الدار فاحدها لاخر ادخل السوق واشتر الجارية فلا
يحمل اللفظ الا على المعهود وكذا اذا كان للفظ معنی اصطلاحی عرفی او كان فردا للمعنی اللغوی بحيث صار
المعنی الاخر للفظ مجازا يجب حمله عليه لوجوب تقديم العرف على اللغة فالمعرف الذی يحتمل ارادة الجنس
والتعهد فهو الذی استعمله مستعمل فی معنی خاص قبل ذلك مع التعهد ومعنی اخر فی الجنس قد يراد به
ايضا مع عدم التعهد فاذا رأينا اللفظ فی كلام هذا المستعمل دكان محتملة عندنا ان يكون مراده منها

المعنی

المعنی المعهود وان يكون مراده الجنس فنحمل اللفظ على العهد والذی قد صار استعماله فی فرد من معنا
شايعا وبلغ مبلغا صار اللفظ باعتباره معنی عرفيا حقيقيا ولكن المعنی اللغوی ايضا يستعمل
فيه اللفظ كثيرا من غير هجر بحيث صار الاستعمالان فی مرتبة واحدة فالحق ان اللفظ بالالفاظ المشتركة التی
لا يترجح احد معانيها على الاخر ومعنی التعهد هو ان المتكلم والمخاطب كانا من اهل العرف واستعمال اللفظ
فی ذلك الفرد انما كان لاجل عرفهم واستعمالهم لا لاجل الوضع اللغوی فيكون هذا المعنی معهودا بينهما اعنی
استعمال اللفظ فيه عندهما وبالجملة لا بد ان يكون هناك قرينة مصححة لارادة المعهود المعين لا قرينة
معينة له اذا عرفت هذا فنقول العهد وغيره اما متساويان او احدهما ارجح من الاخر اما على الاخير فلا شك
ان المعنی الراجح يكون هو الظاهر والحمل على الظاهر متعين اجماعا واما على الاول فتعليل التمهيد وشرح التنقيح
تقديم العهد على غيره بالنسبة الی الاستعمال بل يعنيان ان المعنی ينبغی ان يتعلق الحكم الشرعی بالفرد المتعين
لعدم علمه او ظنه بتعلق الحكم بغيره والاصل عدمه واما التعلق بالفرد المعين فهو معلوم او مظنون
وهنا موجه لو دار اللفظ بين العهد والاستغراق سواء كان مقصودا من اللفظ اولا وبالذات او كان
لازما للتعلق الحكم بالجنس كما قالوا فی افادة اللام اختصاص جميع افراد الحمد بالله تعم فی قولنا الحمد لله اذا
كان المعنی اختصاص جنس الحمد بالله عز وجل واما اذا كان دائرا بين العهد والجنس والاستغراق على ان يكون
المراد من الحكم على الجنس الحكم عليه من حيث الوجود سواء كان موجودا فی ضمن بعض الافراد ای بعض كان او كان
موجودا فی ضمن جميع الافراد فلا يظهر له وجه لان اصالة البرائة تقتضی ان الحكيم بثبوت حكم الشرع لكل
الافراد واما ثبوته للفرد المعين فلا لامكان ارادة الجنس بالمعنی الذی قلنا واما قوله وكان تقدمه قرينة مرشدة اليه
فالظاهر انه اراد قرينة مصححة لارادة التعهد لا المعينة له والا لم يكن غير العهد محتملا وعلى هذا فتقديم العهد
لا يظهر له وجه الا لفظ المشترك مع صحة ارادة كل من المعنيين على احدهما بخصوصه وقد نقل ان الزمخشری والتفتازانی
اتفقا على احتمال الجنس والعهد فی قوله تعم ان مع العسر يسرا ولم يرجحا العهد وهذا الذی قلنا ای عدم الترجيح

من جهة اللفظ والاستعمال يمانه في الجمع ايضا اذا دار بين العهد والاستغراق فهم قد يدعى في الجمع المعرف ان العموم
غالب وان العهد مغلوب بحيث صار العموم متبادرا منه كتبادر المعنى المحض للواحد وعليه فيحمل على الاستغراق
لا العهد هذا لكنه متعلق ببيان التمهيد ومبني على ان دلالة المعرف بنفسه العموم لا بتوسط المقام الخطابي
واما قبال المص فهو قد ان افادة العموم ما ناشي عن عدم تساوي احتمالي العهد والجنس ولان العهد اظهر ونظهر هو مع
منه ان مع رجحان العهد وتساويه مع الجنس التقديم العهد لانه اذا كان العهد معتدا مع التساوي فمع رجحانه يكون
اولى بالتقديم وان كان ظاهر عبارته موهما لخلافه لان عدم تساوي احتمالي العهد والجنس يصدق مع رجحان يفهم
العهد ورجحان الجنس ولا معنى لرجحان العهد مع التساوي وعدمه مع الرجحان فيصير حاصل كلامه ان مع رجحان
الجنس على العهد يحمل العرف على العموم ولم يذكر حال نسبة العهد والاستغراق والجنس والاستغراق
ولم يذكر مثله لاجل رجحان الاستغراق مع رجحان الجنس على العهد فنقول مع رجحان الجنس على العهد اما ان
يكون راجحا على الاستغراق ايضا او مساويا له او مرجوحا فعلى الاول لا معنى لترجيح العموم وكذا على الثاني
واما الثالث فرجحان الاستغراق فيه ظ هذا مع مرجوحية العهد بالنسبة الى الاستغراق او تساويهما
ولا ادري ان ملاحظة رجحان الجنس على العهد ما الفائدة فيها في ترجيح العموم على الجنس او العهد اذ يكفي
ان نقول ان مع رجحان العموم على العهد والجنس يحمل على العموم ومع مرجوحيته يحمل على العهد ان ترجح
على الجنس او ساواه ويحمل على الجنس ان ترجح هو ولعل غرضه ليس بيان حال العموم من حيث هو معنى حقيقي
للمعرف بل بيان حاله من حيث هو مراد في الاحكام الشرعية فيكون الحاصل ان المعرف معناه الحقيقي
احد الامرين من العهد والجنس ثم اذا وقع في كلام الشارع يحمل على العهد مع رجحانه على المعنى الحقيقي له وكذا مع
التساوي لان حمله على الاستغراق يوجب شغل الذمة بالزايد والاصل عدمه وحمله على الجنس لا معنى له لان المراد
منه اما الماهية من حيث هي ولا فائدة فيها متصور لان احكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها
واما الماهية من حيث وجودها في ضمن فرد ما وهذا لا يفيد لما نقلنا من المعالم ويحمل على الاستغراق مع

مرجوحية

٤٦

مرجوحية العهد وان كان راجحا بالنسبة الى العهد من جهة ارادته من اللفظ ولكن القرينة الحالية وهو
ما ذكرنا ونقلنا من المعالم عين ارادة العموم ويرد عليه ما اشرنا اليه من لغوية ارادة الجنس من حيث
الوجود سواء كان في ضمن فرد ما او ازيد الا مع اقتضاء المقام نفي هذا الاحتمال ره قيل ترك الا
ستفصال الخ ما لخص القول مع ضم فوايد ذكرها مع ما فيه الم ره وشيخنا الشهيد ره في القواعد
وشيخنا الشهيد الثاني وضم ما خطر بالبال هو ان السائل اما ان يسال عن واقعة وقعت في الوجود وهي
محتملة لان تقع على وجوه مختلفة يختلف الحكم باختلافها ويسال عنها على تقدير وقوعها وهي بعد لم
تقع ولها وجوه كذلك ثم تلك الوجوه اما ان يكون بعضها ارجح من الآخر او يكون الكل متساويا وعلى الاول
وهو السؤال عما وقع اما ان نعلم ان المسؤول عالم بما وقع على النحو الذي وقع او نعلم عدم علمه او لا نعلم
حاله فعلى الاول لا يحتمل الجواب العموم بل يحمل على ما وقع سواء كان ما وقع عليه الواقعة من الوجه الراجح
او المرجوحية والمص اشار اليه بقوله الا ولما الى آخر ما قد وعلى الثاني فان كان احد الوجوه ارجح من حيث
الوقوع فيحمل عليه والا فيحمل على العموم ولكن من اين لنا العلم بعدم اطلاعه عليهم السلام الا من قبله وعلى الثالث
فيحمل ايضا على العموم لاصالة عدم العلم عند من يرى مثل هذه الاصالة اصيلة يترتب عليها حكم الشرع
والمص ره حكم في هذا القسم بالاجمال كما ترى ولعل الله سبحانه بكرمه يوفقنا في مبحث الاستصحاب ان شاء
لتحقيق ابتناء هذا الاصل ثم فيما نحن فيه نقول نقطع بعدم اطلاعهم على الواقعة اذ علومهم حادثة ولا
شك ان عدم الحادث نقطع به وباستمراره الى حصول علة وجوده ونشك في حدوث العلة فلا ننقض اليقين
بالشك ولكن بقي شيء هو انه قد يصدق قولنا لا شيء من العلم بحاصل له ع قط ثم صدق نقيضه وهو
قولنا بعض العلم حصل له ع قط فقد نقضنا يقين بيقين وهذا الفرد الخاص من العلم وان كان علمه يقينا
لنا ولم ينقض بخصوصه قولنا بعض العلم حصل له ع ولكن دخوله تحت عنوان هذه القضية تحتمل يحصل
لنا اشكال فعلمه بتوسط يقين وعدم اعتبار هذا الشك ومثله للنهي عن نقض اليقين بالشك لم يحصل

لو لم يكن خلافه ظاهرا فيكون النهي المذكور بالنسبة اليهما لكيف يجوز لاحد ان يحكم بمقتضاه في المضر قد
واحتاج الى التدبر واما الثاني فهو السؤال عما لم يقع بعد فعلى تقدير رجحان بعض الوجوه وعصرهم مجملا
عليه اذ الظاهر ان المجيب اجابه بحكم الغالب الراجح والا فالظاهر من حال مجيب عالم باي شيء يقع على
وجوه مختلفة يمكن ان يختلف الحكم باختلافها ومع ذلك يجيب بحكم واحد من غير استفصال
ان حكم جميع الوجوه عنده واحد اللهم الا ان يقتضي المقام الابهام والاجمال الى اخر يمكن ان يكون
الجواب حكما لبعض الوجوه وانما اخر البيان لمصلحة راها فان الحكم ينصرف الى البعض المعين والواقع اختصاصه
به فلا يلزم الترجيح بلا مرجح نعم ليس لنا الحكم بهذا الاختصاص لعدم علمنا الا ان الظاهر في العموم
ارادة الخصوص وعدم البيان ينافي ما تقرر من ان الحكيم لا يطلق ما يريد خلاف ظاهره من غير
قرينة وبيان لانا نقول ان اردت لزوم البيان عليه قبل وقت العمل فنحن نقول به اذ ربما بينه
وان لم يصل الينا وان اردت لزومه عليه حين الخطاب فهو ممنوع اذ اتفق هذا فكيف الحكم
فهذا الظاهر عدم علمنا باقتضاء المقام الابهام ولا يجب ان نعلم عدم الاقتضاء اذ نحن مكلفون
بما هو ظاهر عندنا فنحكم بالعموم فظهر ان افادة ترك الاستفصال العموم في هذه الصورة
ينبغي ان نقيد بعموم ظهور اقتضاء المقام الاجمال فان الظاهر العموم اه هذا الكلام لا يخلو عن
لا بد ليله الا هنا التدليل لا يقتضي كون العموم ظاهرا اذ مقتضاه هو انا لما كنا مكلفين بالعمل
فلا يجوز لنا الغاء دليل الحكم ولا علم لنا بترجيح بعض الوجوه واختصاصه في الواقع بالحكم
فلو صرفنا الى البعض لزم الترجيح من غير مرجح فالواجب علينا ان نحمله على العموم لا القائل
ان يقول ان كان العموم ظاهرا فالحمل عليه لازم والا متوقف في المتوقف ونختار في العمل
فان كان المراد بالالغاء ما يشمل التوقف فنمنع جوازه ممنوع والا فنختاره وهو شيء
رابع لما ذكره
ثم تحيل محل الفعل ذكره في الذريعة تفصيله في عدم افادته

للعموم

افادته للعموم فاشار بهذا القول الى ان القسم الثالث مثل قوله رضي الله عنه وفعله لا يخلو
من وجهين اما ان يكون الوجه الذي وقع عليه غير معلوم نحو ان يأخذ من بين حلي
ملكا من غير ان يعلم جهة اخذه بعينها فيكون ذلك مجملا وان لم يعلم الوجه مثل ان يقضي
بالشاهد واليمين هذا حكم في عين يجب تعيينها ولا تخطيها ولولا ان الدليل قد دل
على تساوي كل المدعين والمدعى عليهم في هذا الحكم لما عدينا هذا الحكم الى غير موضعه
وكذلك لا يجوز ان يحتج فيمن افطر في شهر رمضان باي وجه كان فطره فعليه الكفارة بما روي
ان رجلا افطر في شهر رمضان فامره بالكفارة لان ذلك قضية في عين لا يجب عمومها
اقول هذه وامثالها هي التي يعبر عنها الفقهاء بقولهم هذه قضية في واقعة قال الشهيد
قدس سره في القواعد والفرق بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاول ما
فيه لفظ وحكم من النبي ص بعد سؤال عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة فيترك
الحكم من غير استفصال عن كيفية القضية كيف وقعت فان جوابه يكون شاملا
لتلك الوجوه اذ لو كان مختصا ببعضها والحكم يختلف لبينه النبي ص واما قضايا الاحوال
فهي الوقايع التي حكاها الصحابي ليس فيها سوى مجرد فعله ص او فعل الذي يترتب عليه الحكم
ويحتمل ذلك الفعل وقوعه على وجوه متعددة فلا عموم له في جميعها فيكفي حمله على صورة
منها ثم ذكر لترك الاستفصال امثلة منها جوابه ص في خثعمية التي سالته عن الحج عن
ابيها وهو ولم يستفصل هل اوصت ام لا وذكر القضايا الاعيان ايضا امثلة منها حديث
ابي بكرة لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال النبي ص زادك الله حرصا ولا تعد اذ
يحتمل كون المشي غير كثير عادة كما يحتمل اكثره فيحمل على ما لم يكثر فلا يبقى في الحديث حجة
على جواز المشي في الصلوة مطلقا وانما اطنبنا بالنقل لما فيه من الفوائد التي خلت عنها

اكثر المخصصات الاصولية   ره الا ان مثاله في تنقيح المناط قد مر في البحث عن الادلة
النقلية الثاني ما يقترن بحكم على وجه يفهم منه انه علة لذلك الحكم فيلزم جريانه
الحكم في غير هذا المورد مما اقترنت به ويسمى ايماء التنبيه والايماء نحو قوله اعتق
رقبة حين قال له الاعرابي جامعت اهلي في شهر رمضان فانه يفهم منه ان علة وجوب
العتق هي المواقعة فيجب في كل موضع تحققت وهي حجة انا علم العلية وعدم مدخلية
خصوص المواقعة فان مدار الاستدلال في الكتب الفقهية عليه وهذا هو مراد المحقق في المعتبر
حيث حكم بحجية تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل له صليت مع النجاسة فيقول اعد صلوتك
فانه يعلم منه ان علة الاعادة هي النجاسة في البدن او الثوب ولا مدخلية لخصوص المصلي
او الصلوة   ره تخصيص حكم العام بمبين اجماليته بالمبين التخصيص بالمجمل
كقوله هذا العام لم يرد به كل ما يتناوله واقتلوا المشركين الا بعضهم يخرجه عن الحجية
اتفاقا وان كان بعض الحنفية ادعى الحجية اذا كان المخصوص مستقلا كما العقل نحو قوله اكرم الرجال
في الدار اذ العقل يحكم بعدم الشمول لكل رجل فان العام دليل ظني اما كونه دليلا فلان
حجية المستقل لا تتعدى الى العام بل هو يدل على مدلوله واما كونه ظنيا فلتمكن
الشبهة فيه لان كل فرد يحتمل كونه خارجا كذا نقل عن بعض شراح المنهاج اقول
ان القائل الرجال في الدار ان اراد الاستغراق الحقيقي فلا شك في كذبه وان اراد العرفي
فلا يدل العقل على التخصيص اذ لا بد عند ارادة افادة مثل هذا الكلام للمخاطبين ان يكون
عالما بالعرف والعادة فيحكم بمقتضاها فقوله لان كل فرد يحتمل كونه خارجا نقول
اذا اردت الافراد التي تشملها اللفظ عرفا فلا نسلم احتمال الخروج وان اردت غيرها فليست
مرادة   ره وسواء قلنا بان ذلك العام حقيقة ام لا ثم اختلفوا في العام الذي

يدخله

يدخله التخصيص هل هو مجاز ام لا فذهب بعضهم الى انه حقيقة مطلقا بمعنى انه مستعمل في الباقي
وهو معنى حقيقي له سواء اختص بمتصل او منفصل ويظهر من بعضهم انه حقيقة مطلقا بمعنى انه
مستعمل في معناه الحقيقي وهو العموم وسيشير المصنف في المبحث الاول من المقصد الثاني الى انه هو الحق
فذهب بعضهم الى انه مجاز مطلقا فذهب ابو الحسين الى انه ليس بحقيقة ولا مجاز بل مجموع العام
والمخصوص حقيقة في الباقي ولا شيء من جزئيه بحقيقة ولا مجاز ان خص بغير مستقل كالاستثناء
والشرط والصفة والغاية ومجاز ان خص بمستقل عقل او نقل وههنا مذاهب لنا
لا غرض لنا في نقلها واحتج من قال بانه حقيقة في الباقي مطلقا بان اللفظ كان متناولا للباقي
وهو بحاله لم يتغير وانما الحادث عدم تناول المخرج والجواب منه هو ان تناوله للكل يستلزم
كونه حقيقة فيه الا اذا كان تناوله له من جهة وضعه وليس كذلك واما تناوله له في ضمن الكل
فمع عدم استلزامه للحقيقة قد عدم بتوسط عدم ارادة الكل من اللفظ واما تناوله له
باعتبار استعمال اللفظ فيه وارادته بنفسه منه فهو مستلزم للتجوز واستدل لما اختاره المصنف
بان العام لا يفيد البعض والا لما افاد المخصص شيئا ولكونه غير مستعمل في شيء اصلا خلاف
الاصل والظاهر مع انه يقتضي كون المجموع المركب اسما للباقي كما نقول عبد الجبار في الاستثناء
في مثل قولنا له علي عشرة الا ثلثة ان للسبعة اسمين مركب هو هذا ومفرد ورد بانه خارج
عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم مركب من ثلثة الفاظ ولا يعرب الجزء الاول منه وهو غير
مضاف كل ذلك علم بالاستقراء وبغير ذلك واما الفرق بين المستقل وغيره على هذه
المذاهب فقال بعض الاعاظم قدس سره ان الفرق بين المستقل وغيره في هذا المعنى ولكن
ما يتبادر اليه الوهم الا انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه
بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى قبحه دون التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد

الا بطريق على سمع او عقل خارج تحكم والحاصل ان النزاع في هذا المعنى لا يرد على الخلاف

في صيغ الواقع انه ماذا اذ فعل الواضع معلوم بالعرض وانما الكلام في تصرف المتكلم

بانه هل يتصرف في معنى اللفظ وامال العلم بهذا التصرف الى الخارج او يتصرف في الحكم واحال

الامر عليه والاغراء الجهل او لزم في مثله تشترك ودعوى تقييد لو سلم لا نعلم اختصاصا باحد

الوجهين فالصواب عدم الفرق بين الامرين فان قلت لما كان الحكم على الباقي بعد التخصيص

كاراداته الزايد عند التخصيص بغير المستقل لا يتعلق بها غرض ولا يجدي بطائل كما سنذكره

ولعل الفائدة لا تنحصر في الحكم والاسناد الى ما هو الغرض الاصلي بل يتعلق بالزيادات

عليه اغراض في الكلام ويتصور الكلام على حسبها بصور مختلفة فهي بحسب البلاغة ومناسبة

يتعلق حسن انتظام الكلام وارتباطها على ما تقرر في فن البيان في الفرق بين المعنى الاول

والثاني واستدل من قال بانه مجاز مطلقا بانه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا

بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض غير

له بحسب العموم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو

معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي

ثبت اختصاصها به في اصل الوضع وهذا انما يتم بعد ابطال اقوال ابي الحسن لانه لا يقول

بكونه حقيقة ومجازا فلا يلزم الاشتراك وليس المجموع من العام والمخصص من صيغ العموم

حتى يلزم من كونه حقيقة في الباقي الاشتراك الذي فرض انتفاؤه وكذا انما يتم بعد ابطال القول

المختار للمصنف لانه يقول بان ارادة العموم من لفظ العام وان ارادة الباقي وقع طرا بعد التخصيص

على ان الاسناد الى الباقي وقع طرا بعد اخراج البعض عن العلم ومن اين يتيسر لمثل القائل

ابطاله واستدل ابو الحسين على انه حقيقة ان خص بغيره بان القائل اذا قال اضرب بني

تميم الطوال

تميم الطوال او ان كانوا طوالا او الا من دخل الدار عين البعض بمجموع الامرين فيكون

حقيقة فيه ولم يعن بالعام وحده الاستغراق والا كان استعماله في البعض بمشاركة

البعض والاكثر لا يبقى شيء يراد بالمخصص فلم يكن العام وحده حقيقة ولا مجازا او على انه ليس حقيقة

ان خص بمستقل من نقل او عقل بان اللفظ وضع لغة في الاستغراق فاستعماله في البعض

استعمال الجزء للمسمى بقرينة مخصصة وهو عين المجاز ويرد على الاول ان النقض انما يلزم

على تقدير الحكم على العام وهو غير مسلم بل اريد منه العموم وبعد الاخراج اسند اليه الحكم

ويظهر منه الجواب عن الثاني وقد عرفت ان الفرق بين المستقل وغيره لا وجه له وقيل للمصنف

فما غلب صور التخصيص بالمنفصل بوجه مشعر بالفرق واختصاصه بالاغلبية ولا يظهر له

الداعي له على هذا مع انه سيصرح بعدم الفرق وعدم الاختصاص فيما بعد والبصري

ان لفظ العموم اه مثاله قوله عز وجل اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن الحربي بمعنى انتقال الذهن

قبل التخصيص الى الذهن المخرج لانهما قسمان اوليان مشهوران للمشركين والذهن ينتقل

من لفظ المشركين العام اليهما بالتفصيل احيانا بخلاف السارق فان الذهن لا ينتقل منه

الى خصوصية الحرز وكون المال ربع دينار فاذا بطل العمل به في صورة انتفائهما لم يعمل به

في صورة وجودهما وعبد الجبار اه قال عبد الجبار اذا كان قبل التخصيص يحتاج الى

بيان فهو حجة والا فلا مثاله قوله تعالى اقتلوا المشركين فانه بين في مواده قبل اخراج الذمي

بخلاف اقيموا الصلوة فانه مفتقر الى البيان قبل اخراج الحائض ولذلك بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم

بفعله فقال صلوا كما رأيتموني اصلي الاكثر اه التي تبادروا لكل الى الباء اه اقل العام ما ان يكون يذكر

مع المخصص المنفصل ابتداء كقوله كل ماء لا ينجس بالملاقاة الا القليل اطعام اذ نيكما ولم ثم

يذكر مع المخصص كما اذا قيل هذا القول كل ماء لا ينجس وعلى التقديرين يدل على الحكم

الباقي ظاهرا اذ التخصيص ناص على العموم لان ما ليس بعام لا يخصص والتخصيص يدل
على انه يريد من نفي الحكم عن المخصوص فيبقى الباقي على ما هو عليه على القول المختار واما على القول
بان العام حقيقة في الباقي فلتبادره وصيغة ظاهر لمنع التبادر من نفس اللفظ واما على القول
بالتجوز فلتبادرها مع القرينة وهذا ايضا ضعيف لان القدر المسلم تبادر الاستثناء الى
الباقي واما تبادر نفس الباقي من نفس اللفظ مع القرينة فلا والفرق بين الصورتين تأكد
الصورة الثانية لانه فقوة قولنا كل فلان يحبس بالملاقاة الا القليل واما المنفصل فله صور
الاولى ان يذكر حكم العام ثم بعد زمان حكم على بعض الافراد بخلاف حكمه ثم قد يقتصر
عليه وقد يحكم على بعض بعد زمان على الخلاف ايضا وهكذا فربما يخصص العام الا الاول للصدر
انجاز والثانية ان يسئل عن حكم فرد خاص بعد حكمه بالعموم في المجلس او بعده ما يوجب
حكم العام والثالثة ان يسئل عن فرد بعد النهي عن العام او تركه بعد ان امر به فيقول
لا باس ففي الصورتين الاوليين علم تعلق الحكم بالباقي ظاهرا ايضا لما تقدم والا وعكس
على هذا فاكثر الاصوليين المتمسك به وارد على القول بالتجوز وان كان هو ايضا ضعيفا
على هذا فالاخير وسيشير المصنف الى ذلك الوجه عند جوابه عن حجة الخصم وهو انا نعلم
ان مراده من العام حين الحكم الاول كان خلاف ظاهره فشمول العام للباقي كان اولا حين
استماع اللفظ الموضوع للعموم ظاهرا عندنا لانه داخل تحت المعنى الحقيقي الظاهر واما الان
فنحكم عليه بتوسط انه اقرب المجازات فصار ولا بتوسط ان المتبادر من نفس اللفظ الباقي
لا سيما والمخصص المنفصل لان المفروض عدم تكلمه باللفظ الا غير مقيد بمخصص بل حجة في
الفهم في حين سمعنا المخصص الى العام المذكور ولا نعلم ان ظاهره غير مراد فيحكم بالباقي
لظهور التجوز فيه بالنسبة الى ما يليه وانت تعلم ان الحكم والعموم بمجرد هذا الظن الحاصل

من اولويه

من اولويته لكنه بيانيه مشكل وقد اشرت في عوائح هذه الحاشية حين التكلم على مثل قولهم
ان المجاز خير من الاشتراك مما استحسنوه بادائهم وعقولهم الى ضعف التمسك فراجع
لعله ينفعك في المقام ثم نقول اذا سمعنا مرة ثانية ثم ثالثة ثم ذكر مرة اخرى انه خصص هذا العام بمخصص
فقد يضعف عندنا ظهور التجوز ويشتد الضعف الى ان يحصل الظن الواحد في الحكم بالتاد
ويصير اخفى وبالجملة لا ادري ظهور ابا اعتبار النادر نعم الظاهر ظاهر باعتبار الغير كما قلنا
واما الصورة الاخيرة فكما يحتمل ان يكون الفرد الخاص المسئول عنه غير مراد من العام ومن
الحكم يحتمل ان يكون الامر والنهي مستعملين في غير ما وضعا له ونرى الفقهاء يحملون الاوامر
التي على الاول مثلا اذا قال لم اعطكل فقير درهما ثم ان السائل سئل وقال ما اعطيت فلانا
فيقول لا باس به فكما يحتمل ان يكون الفلان غير مراد من اللفظ ويكون الامر للوجوب يحتمل ان يكون
الامر للندب ولهذا نفي الناس وقس عليه النهي ولعلهم لهذا حكموا بالتخصيص في كل موضع
دل الدليل على ان الامر للوجوب والنهي للحرمة او كان الظاهر عندهم التخصيص في كل موضع حكم النبي
او الامام ع فيه بامر او نهي ثم نهى عن بعض الافراد المندرج تحت المامور به او امر بعد ذلك فرد
المنهي عنه كقوله اقتلوا المشركين ثم نهيه عن قتل الذمي واما ما سكت عنه الى وقت سؤال
السائل كما تقدم فالظاهر التجوز في الامر والنهي ويمكن ان يكون بالتجوز في كلام الائمة ع مما
نرى ان الامر والنهي ليسا في كلامهم للوجوب والحرمة بل المعنى الاعم منهما والعموم معنى حقيقي للالفاظ
الدال عليه فحمل الامر على الاستحباب والنهي على الكراهة عند قرينة وان كانت محتملة لارادة التخصيص
كما انها محتملة للخصوص لا استحباب راجح الكراهة مع القول بالتعميم لا يوجب خلاف الظاهر اصلا
والحاصل في تخصيص العام فلا بد من التامل حتى يتضح الفرق حق الاتضاح
عاصيا اما في التخصيص بالمتصل فهو ظاهر واما في المنفصل فنحن نقول به ولكن لا لاجل

النادر بل لان العموم لما كان ظاهرا ولا كل فرد منه مرادا منه على الظن وبعد التخصيص ظهر ان المولى
نوى الاخراج واسندها بالتبادر ولكنه لم يظهر ما نواه قبل ذكر المخصص لمصلحة ثم اظهره فيكون
التبادر على ما كان عليه غاية الامر ان نشك في الاستغراق كل التبادر لاحتمال ان يكون نوى الاستثناء الى
عين ولم يظهره وسيظهر المراد عند الحاجة ولكن لا اعتبار لمثل هذا الاحتمال عند الجمهور
فلما عمل العبد بالشك ونقض الظاهر عدها عاصيا اذ لا يسمع منه الاعتذار بالشك كما
هو ظاهر فظهر انا وان لم نقل بالتبادر نقول بمقتضاه وهو لزوم العمل بما دل عليه الحكم المتعلق
بالعام وان خص بمنفصل بل بمنفصلات مرارا متعددة ره الثالث استدل العلماء
اه فيه ايضا انه يمكن ان يكون استدلال العلماء لاجل ما قلنا لا للتبادر وما يكون
ظاهرا لمراد اه اقول ان اراد ان بالتخصيص خرج العام من ان يكون ظاهرا في العموم فمسلم
وان اراد ان الحكم المتعلق بكل فرد من العام على الظن قبل التخصيص خرج من كونه ظاهرا
في هذا التعلق فلا ولكنه ظهر بالتخصيص تعلقه بالباقي المراد من لفظ العام لعمومه فيستصحب
العضدي ولذا ايضا يعني من ادلة الحجية انه كان متناولا للباقي والاصل بقاؤه على ما كان عليه انتهى
فان قلت ان شمول حكم العام للباقي قبل التخصيص كان بتوسط دلالته على معنا الظن و
هو تعلقه بجميع الافراد وقد دل القاطع او الظاهر وهو التخصيص على انه ما كان مرادا فانتقض
الظاهر انما كان بمثله او القاطع لا بالشك قلت العام ليس شموله لكل فرد فرد منه بتوسط
ضم الفرد الاخر معه وان كان حين انضمام مشمول الحكم عندنا التخصيص اخرج المخصص وبطل
شمول العام له وظهر خلافه ولم ينثلم شموله للباقي ولا ريب ان هناك حكما على العام
متعلقا بالباقي منه ونقول بالمتعلق انه لو كان هناك فرد اخر محتاج لضم المتكلم الى ان يخرج
لا يكتفي به بتخصيصه بالاخراج والسكوت عليه ليشهد بان غرضه تعلق باخراج هذا

البعض

البعض واحتمال ان يكون للمتكلم غرض اخر في تخصيص هذا المخرج بالذكر وان كان بعض اخر
ايضا مخرجا ولم يذكره وان كان ممكنا لكنه مرجوح بالنسبة الى ما هو الظن ولهذا يتبادر الى الذهن ثبات
الحكم العام عند سماع اللفظ وسكوت المتكلم وان سمعنا مرارا كثيرة انه ما من عام الا وقد
خص فتنبه ره الحق في ان الخطابات الواردة بصيغة النداء وكلمة الخطاب اه هنا مقامان
الاول ان هذه الكلمات التي يخاطب بها الموجود الحاضر هل هي موضوعة لان يخاطب بها
لا غيرا ام وضعت لما يعم خطابه وخطاب المعدوم سواء كان معدوما مطلقا او معدوما من مجلس
المخاطب وسبب الاختصاص هل هو امتناع خطاب من ليس حاضرا لكون الخطاب نسبة تقتضي
تحقق المنتسبين او لقبحه من الحكيم ام لا بل السبب عدم تعلق ارادة الواضع بوضعها للاعم
العام واما الوضع للمعدوم من حيث الانفراد فلم يذهب اليه وهم المقام الثاني هو ان هذه
الكلمات هل استعملت في الامر العام ام لا فنقول اما المقام الاول فلا يهمنا البحث عنه بعد فرض عدم
الامتناع مطلقا لا بالنسبة الى الحكيم ولا بالنسبة الى غيره لان بعد ثبوت الاستعمال او نفيه يحصل غرض
الاصوليين اذ يكفي للنافي عدم الاستعمال ليفرع عليه عدم مشاركة المعدوم للموجود ويطلب دليلا لثبوت
التكليف على المعدوم واما المثبت فيقول بعد ثبوت الاستعمال لا نزاع في كون من كان معدوما
حين الخطاب مشاركا في الحكم مع الحاضرين فاذا ثبت جواز الاستعمال كفى القرينة المجوزة على تقدير
تسليم المشاركة وكون الرسول مبعوثا الى الكافة مامورا بتبليغ الاحكام الى الموجود والمعدوم
وفهم ما يدل على المشاركة من الخطابات الشفاهية في جل الكتاب والسنة وعلى تقدير الوضع يكون الامر
اتم اللهم الا ان يجعل البحث في المقام الاول وسيلة الى جواز الاستعمال وعدمه فهي ثمرة وهو ثابت
وضع المسألة على تقدير تحقق الاجماع وسيشير المص الى عدمها اذا عرفت هذا فاعلم ان المتنازع
والمقصود اثباته هنا ان من يريد ان يلقي حكما عاما للحاضر والغائب الموجود والمعدوم

بجعل الموجود الحاضر مخاطبا ومصححا لان يخاطب بتوسطه ومن يصح ان يتصف حين
الوجود بالعنوان الذى خوطب به وان لم يكن حين الخطاب موجودا مثلا نقول اذا اردنا ان نخاطب
امة النبى صم بان زادنا مباح لمن قد اكل ودارنا مباح لمن قد نزل فنقول للحاضرين يا ايها
المسلمون زادنا اكلا ودارنا كذا فنجعل عنوان المسلم الذى للاحضر جميع افراده ممن يمكن ان يتصف
به او يكون متصفا به فى احد الازمنة الثلثة على اختلاف دائرة على والغاريات تمادى للحاضر
فى الخارج والحاضر فى الذهن الملحوظ بتوسط العنوان ويصح الاول بنا الثانى بل قد تنادى
جميع من لاحظنا فى ضمن العنوان وان لم يكن واحد منهم حاضرا او موجودا كما يفعله المصنفون
وليشير اليه المص ق بعض الفضلا على ما نقل عنه انه جواز انت وزيد تفعلان كذا اثبات الخطاب
لا يشتبه على احد ق التفتازانى فى شرح الشرح واعلم ان القول بعموم النص لمن بعد الموجودين
وان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد حتى ق الشارح العلامة ذكر فى بعض الكتب الشرائع ان
ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد صلعم وهو قريب مما ذكره المحقق بعنوان التمسك من ان انكار
يعنى انكار عدم توجه الخطاب الى المعدومين مكابرة حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة
اما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين والناس عليهم على طريق
التغليب فلا ومثله فصيح شايع فى الكلام يعرفه علما البيان انتهى وقد قيل فى توجيه كلام العضد
ان جواز امثال يا ايها الناس للمعدومين فقط او مع الموجودين مكابرة اذا كان على سبيل الحقيقة
لا مطلقا قوله قدمرفنا ان بعد تسليم جواز الاستعمال لا ثمرة للاصولى واثبات الحقيقة فتدبر
ثم اعلم ان صاحب المعالم ره ق فيه ما وضع للخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس ويا ايها الذين
امنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا
ويظهر من هذا العنوان ان كون الوضع لخطاب الحاضر مسلم وانما النزاع فى استعمال هذه الكلمات

فيمن

فيمن تاخر وان عدم الاستعمال اجماعى لنا وق المولى الفاضل الدقيق لا يخفى ان خطاب الجمع المشتملين
على الموجود والمعدوم والحاضر والغائب غير بعيد نعم خطاب المعدوم الصرف بدون توجه
الى الموجود بعيد ثم ق ولعل ما ذكره المص مذهب بعض الاصحاب او من صنف فى الاصول
منا ولا يتحقق بذلك الاجماع ليطع الحجة انظر الى من منع هذا الفاضل ولا نقنع بدعوى الاجماع
لا سيما فى المسائل الاصولية وسيشير ره الى المنع ليم فى هذه الرسالة ونعم ما فعل هذا مع انا نقول
ان تلك الخطابات مختصة بالمكلفين الحاضرين ولكن تمام الكتاب والمبلغون والحد بعد
والعهد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان الكتاب هذا استمر من ابتدا
صدور الخطاب الى انتهاء التكليف ويدل عليه اخر كلام المص والسر فيه ان الكتوب اليه ينتقل
من الوجود الكتبى الى الموجود اللفظى ومنه الى المعنى فمن حيث هو قارى متكلم ومن انه من المقصودين
بالخطاب مستمع ومخاطب ره وكيف يخفى اه يمكن ان يقول الخصم ان هنا مجرد استبعاد
ومثل هذا واقع عندكم لان نص الغدير كان اظهر من هذا المستند مع انه قد خفى حتى اقسم الرازى
باليمين المغلظة انه ما افاد له هذا النص لمنا فضلا عن اليقين الذى يفيده الخبر المتواتر
فان قلنا انه واقع لخفا النص كثيرة وليس لخفا مستندا الشرع داع اقول لعل المستند
كان ظهوره من فروع ظهور الاسلام تحقق بخفائه لو هذا وان كان بعيد لكنه مما يمكن ان يقال فى
مقام الاعتراض ره الثانى ورود تلك الروايات اه لعل هذا النزول كان فى جملة بطون القرآن
وكلا منا فى ظاهره وهكذا نقول فى الثالث ره منها قوله لا نتم لينذركم اه لعل الخصم
يقول ان المراد بمن بلغ من كان موجودا فى زمن النبى صم ويبلغ شرائط التكليف سلمنا عمومه
بحيث يشمل للمعدومين ولكن لا ننفى عدم جواز الحكم على الغائب مطلقا ولو كان بلفظ الغائب
كمن بلغ ونظائره بل نقول لو كان مثل كلمة الخطاب فى قوله لا نتم لينذركم شاملا للموجود والمعدوم

انما قوله ثم من بلغ تاكيدا والتاسيس خير منه ومثله نقول في قولهم اوصل اه واما
قوله ص ومخاطر الجرى نشهد بمشاركة الغائب مع الحاضر في الحكم الثابت للغائب كما
الحاضر د. واستعماله للتعظيم اه يتصور هذا على وجهين الاول ان يكون لام المفرد
للاستغراق وهو الذى كلامنا فيه فيق مثلا رايت الانسان اى كل فرد منه وقد راوي
لاغير ويجوز هنا الاستعمال بقصد التعظيم فكانه لما راى جميع ما يترتب على افراد الحقيقة
في ضمن افرادها العين المحصورة من الاثار مترتبا على زيد ادعى انه جميع افراد هذه الحقيقة
والثانى ان يكون للاشارة الى الحقيقة تعريفا الى انحصارها في الفرد الكامل الذى يخبر عن
حاله لكون الاثار لماهيته منه والصفات متحققة فيه دون غيره وهذا ليس مما نحن فيه
د. وهى الجزئية اه يخفى ان نسبة الواحد الى كل واحد هو العام الاصولى ليست نسبة الجزء
الى الكل وفي الجزئى الى الكلى نعم نسبة الواحد الى العشرة وهو المنزل منزلة العام نسبة الجزء الى الكل
ونحقق العلاقة المصححة لاطلاق العشرة على الواحد نظر وتامل لان الذى وقفنا عليه هو اطلاق
اسم الكل على جزء يكون المقصد الاصلى منه وجود كونه جزء الكل كالانامل والاصابع مع عروض
هيئة اجتماعية وحدانية واما الاجزاء المنفصل بعضها من بعض مع كون الجزء مستقلا
في الوجود والاغلب ومقصود الذات فلا اللهم الا ان يكون الغرض امكان هذا الاطلاق
عقلا مع قطع النظر عن صحة لغة فيمكن القول به ولئن سلم الاطلاع على نوع علاقة وكلام
الفصيح ما نحن فيه عقليا فان ظننا اتفاق الفقها على من قال لعشرة الاسهم يلزمه واحد
يدل على ارادة الواحد من العشرة مجازا وما ذلك الا لتحقق العلاقة اذ من الممتنع اتفاقهم على
صحة ما لا يجوز لغة قلت هذا الاتفاق لا يستلزم صحة هذا الاطلاق لان منهم من يرى ان
المراد بالعشرة معناها الحقيقى وان الاستثناء رفع سبب الاخراج والاقرار انما يحكم به بعد الاسناد

ولا اسناد

ولا اسناد الا بعد الاخراج فيكون اقرارا بالباقى بعد الاخراج وهو الواحد لا انه اريد من العشرة
الواحد د. والجواب اولا منع القبح اه اولا ان من يدعى قبح مثل هذا الاستعمال ان اراد انه
ما يذم من العقلاء ونادوه لمنع القبح بهذا المعنى نعم لا يلزم منه عدم الصحة لغة لان منشا ذم العقلا
يمكن ان يكون بعد شيوع هذا الاستعمال عن الطبع السليم لا انهم يذمون مثل ذلك كاذم مخالف
اللغة وان اراد ان العقلاء من اهل اللسان يخطئون هذا القائل ويعيبونه في قوله وهذا
دليل على عدم صحته عندهم فى نتجه المنع اى منع التخطئة والعيب في نفس القول الجرم صحته
وان اراد ان مثل هذا الاستعمال لا يقع في كلام الله ورسوله وخلفائه من الائمة فنحن نجد من
القبح الى الاستحسان فذلك سلمنا اليهم مثل هذا القول مع فرض عدم التكثر في الواقع يحكم بعدم
صدوره عنهم و مع فرض عدم الاطلاع عليها لما لم يحصل لنا ظن بصدوره عن مثلهم صلى الله
على ما بينا في شانهم لا يجوزون الحكم بمقتضى هذه المسئلة من وقوع عدم صدور القبح
عنهم وليست من مسائل اللغة في شىء وانما البحث بحسب اللغة والظاهر الاستدلال بها رد
الاستعمال قوله مع انه لا يصح اه لا يخفى ان اهل اللغة ان فرض تخطئتهم لهذا
التفسير فليس عدم نصب القرينة على التجوز بل ينكرون ويستقبحون مثل هذا الاستعمال ولو فرضنا
التفسير قرينة للمراد لكان الانكار والتقبيح بحالهما واما الاتفاق الذى نقله فقد عرفت انه لا دلالة
على صحة هذا الاطلاق د. ثم لا يخفى ما في مذهب من منع اه من منع لا يقول بما استدل به
من الاعتبارات الواهية اذ كل ضرب من المذاهب فرجوه يهو برى دليله برهانا كما فيا على هذا
كيف يكون خبر الواحد المشتمل على الغلط مما يمكن نسبته الى النبى ص او الامام ع وكيف يكون جامعا
لشرائط جواز العمل مع ان من المانعين من يقول بان المعلم المخصص متجاوز في بعضها في الباقى
لاحد المكان اه وكثيرا ما يعول له الملخص د. فلا يسوغ لهفى الترة وتضعيف دليل المانع على الاطلاق

فتدبر تخصيصه ره ثم لا يخفى عليك ا ه لا يخفى عليك فيما فيه ماذكره المص من التشويش
ولا اضطراب فانه بنى اول الكلام على ان المراد بالعام الواحد ثم رجع عنه وبنا على العام
مستعملا في معناه الحقيقي في الواحد حيث قال ثانيا ثم هذا القول منه يدل على ان الكلام من اول
هنا مبني على استعمال العام في الواحد واراد تقريره وتفصيل القول ان المتكلم في هذه المسئلة اما من يقول
بان العام المخصوص الى الواحد مستعمل فيه وهو المراد منه واما من يقول بان الواحد موضوع له
لفظان مفرد كالرمان الحلوة مثلا ومركب الكل رمانة الا الحامض في قولنا اكلت كل رمانة
الا الحامض اذ المركب في البستان غير رمانة واحدة من الحلو واما من يقول بان العام المخصص
مستعمل في معناه الحقيقي وقد اخرج المخصص ما اخرج الى الواحد واسند اليه بعد الاخراج فان كان
الاول فالكلام معرفي قبح ارادة الرمانة الواحدة من كل رمانة مطابقة بنص العلماء وان كان الثاني
فالكلام معرفي تصحيح هذا الوضع وان كان الثالث فالكلام معرفي استقباح ارادة جميع افراد
العام ثم اخراج مجموع الافراد ثانيا متى يكون المحكوم عليه هو الواحد من الجميع لا غير لان العدول
عن اللفظ الدال على الواحد مع اختصاره الى اللفظ مع طوله وابهامه خلاف المقصود فيستقبح
مستهجن الا لنكتة كما في مثل قوله فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فان مثل هذا التركيب
يفيد ما لا يفيده قولنا تسعمائة وخمسين لان المخاطب في اول الامر يتوهم ان طرف النسبة
وظرف اللبث هو هذا العقد الخاص الذي يضرب به المثل في الكثرة ثم اخراج الخمسين لا يصير
سببا في بادي الامر لعدم الوقع في الذهن بخلاف تسعمائة وخمسين فانه في اول الامر قبل تمام الكلام
يتوهم ان الظرف هذا العقد القليل بالنسبة الى الالف وهذا امر يحكم به الوجدان وكثيرا ما يراه
الحاملون ... على الف الا تسعمائة وتسعا وتسعين من غير نكتة يستقبح من
قائله ويمكن ان يستعمل الاستثناء الا ان يكون الغرض منه الاستهزاء بمن اذا ادعى مدع كاذب

غير مستغرق

غير مستغرق على احد الفنون مع كونه مشغول الذهن بالواحد فيقول المدعى عليه بعد هذه الدعوى
لك على الف الا تسعمائة وتسعين يريد به السخرية والاستهزاء وربما ينضم الى هذا القول
قوله فخط الا الفا الكيسا ويمكن ان يكون له عليه الالف ولكنه ادى ما استثناه فتكلم بالواقع
واخرج الكلام مخرج الاستثناء احترازا من لزوم اثبات الاداء او اتفاق وبالجملة النكتة هي
المخرجة للكلام من حضيض الاستهجان الى ذروة الاستحسان ثم بعد التتبع والتأمل فان الشاهد العدل
هو الكلام البليغ الذي وقع فيه مثل هذا الاستعمال فان كان فهو المسقط للدعوى والا فليس هناك
الا تقبيح وقت العقل الحاكم ره ولكن لا علم بل من اتصف بالطول والمراد انه يمكن
ان يكون غرضه من هذا التردد في المراد احد الامرين احدهما ان العام في التركيب التوصيفي
مجموع اللفظ المركب وليس جزء منه استقلال في الدلالة لا يحكم عليه بالعموم او الخصوص وبدليل
هذا التركيب هو كل طويل من بني تميم مستعمل اللفظ في معناه الحقيقي ويلزمه بحسب المفهوم وهو المدلول
الاثر هي التخصيص واخراج القصار فانه لم يتوجه المتكلم الا هذا المفهوم وما يلزمه حين التكلم
فضلا عن لزوم قصد الاخراج وتحققه ويتضح عدم الاستقلال في القارسية للفرق الظاهر بين
قولك هو حيوان ما شي است وقولك حيوان ناطق ماشي است بكسر الحيوان فان الثاني لا يدل على
المراد منه الا مع ضم الناطق والثاني ان يكون العام هو الموصوف واخرج المتكلم بعض الافراد منه
بتوسط التوصيف وحكم على البعض الباقي ولا شك ان بعض بني تميم مثلا لا يستلزم استعمال
المضاف اليه والمضاف العام اذ لا بعض الا للكل والحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلاوة
لم يظهر لي وجه لهذا التردد وارجاع الاستثناء الى الصفة وقولنا والحكم على كل واحد بعد اخراج
الجهال منهم وجه ظاهر ره علاقة المجاز العلاقة المشهورة في هذا المقام لا تخلو
من احد امور اربعة علاقة الجزء والكل وعلاقة الكلي والجزئي وهي التي تكون بين العام والخاص المنطقيين

وعلاقة العموم والخصوص وهي المتصورة بين العام والخاص الاصوليين وعلاقة المنافية فمن قال بالاول
والثاني فقد سهى وغفل اذ ليس الخاص الاصولي جزءا ولا جزئيا للعام كما اشرنا اليه انفا لان علاقة
الكل والجزء يتصور في الكل المجموعي وجزئه وليس هو مرادا من العام الاصولي ولا يحمل على فرد واحد
من افراد الانسان مثلا انه كل انسان نعم يصدق عليه الانسان اي هذه الماهية وهي كلي منطقي لا اصولي
ومن قال بالثالث قلنا نطالبه بمثل هذا الاستعمال في الكلام الفصيح حتى يظهر تجويز الواضع
لنوع هذه العلاقة والتمثيل بمثل اطلاق العلماء على بعض علماء عصره الا نادر لم يحتج ومن المعلوم
لا يدعي انه اشتمل على كل عالم لاتصافه بجميع مراتب علومهم مع انه غير معلوم وان لم يستعمل العام في الواحد
بل جعل الواحد تماما والكل لعظمة عليه ومن قال بالرابع فلا بد ان يقول بان غاية التخصيص يكون الى
كثرة قريبة من مدلول العام مع انه قد قيل عليه ان مثل هذا الاستعمال ليس تخصيصا عند الاصولي
بل لاحاطة حال استعمال المصدر ره والمخصص انما لم يخرج المخصص على هذا الذي
البعض من الحكم بل اخرجه عن العام ثم اسند اليه بعد الاخراج الا ان يريد ان المخصص اخرج البعض
من الحكم الذي يظهر في بادي النظر قبل ذكر المخصص واما الحكم الواقع فلا تخصيص فيه فيكون
ماله ما قلنا وكذا الرخوز المعم واراد بالاخراج ان المخصص كشف عن عدم تعلق الحكم
بالبعض لا انه كان داخلا تحت الحكم فاخرجه المخصص وهذا هو المعنى الحقيقي للاخراج في المراد با
العام المخصص كما اسلفنا لان القائل بان العام حقيقة في الباقي يقول تعلق الحكم بالفرد او
الفردين وبالجملة بما بقي لا بالامر الكلي وكذا من يقول بانه مجاز فيه او بان للباقي اسمين وكذا من يقول
بان الحكم لا بعد الاخراج فان الحكم عنده متعلق بما بقي كما صرح المصنف ره انما يقول ولكن يكون
الحكم المتعلق بالعام متعلقا بواحد من افراده او اثنين او نحو ذلك على انه لا معنى للاخراج لا بالمتصل
ولا بالمنفصل عن الكلي المنحصر فيما تعلق به الحكم لانه لا افهم المقصود من قول ره في علمه
الحكم في العام متعلق بحكم بكل واحد واحد من افراد الكلي لا بنفسه ولهذا لا يدعي في قوله رايت الشمس

اي هذا الكلي ونقول يقبح رايت كل شمس في الحكم المخصص هو قلنا اكلت كل رمان حلو مع انحصار الرمان
الحلو في الواحد لا قولنا اكلت الرمان الحلو اي هذه الطبيعة مع انحصارها في فرد واحد اذا عرفت هذا
فاعلم ان ما ذكره المصنف لا ينطبق على شيء من المذاهب المشهورة في المراد بالعام المخصص كما اسلفناه
فان القائل بان العام حقيقة في الباقي يقول تعلق الحكم بالفرد او الفردين وبالجملة بما بقي لا بالامر الكلي وكذا
من يقول بانه مجاز فيه او بان للباقي اسمين وكذا من يقول بان الحكم لا بعد الاخراج فان الحكم عنده متعلق
بما بقي كما صرح المصنف ره انما يقول ولكن يكون الحكم المتعلق بالعام متعلقا بواحد من افراده او
اثنين او نحو ذلك على انه لا معنى للاخراج لا بالمتصل ولا بالمنفصل عن الكلي المنحصر فيما تعلق به الحكم
لانه لا افهم المقصود من قول القائل ان الحكم في مثل كل ما لا ينجس بالملاقاة الا القليل متعلق با
الكلي ولكنه منحصر في الكر فتامل ره اختلف في جواز التمسك بالعام فمن ذهب الى
الجواز قبل الفحص عن المخصص كالعلامة ره في التهذيب كما يظهر من دليله وربما يظهر انه قائل
بالجواز قبل استقصاء البحث لا قبل العثور والظاهر ما قلناه وقيل ان هذا مذهب جماعة ويظهر انه
قول من القدماء وقد استضعف هذا القول جماعة من الاصوليين المتاخرين متوهمين وستقف
بعض ادلته مع ما استدل به العلامة ره حتى يظهر ما اشرنا اليه ولكن لا يحفظ العمل بالتمسك
ره والاولى الاستدلال عليه بان حكم ... بعد التتبع وما جاء منه الا في قوله ولا يحصل العلم والعام
قبل التتبع عن مخصصه مجرد دعوى بلا دليل بل الدلائل المذكورة الدالة على ان للعموم في لغة العرب
صيغة تخصه تدل على حصول الظن بالمراد بمجرد سماع العام وعدم ضم المخصص كما هو شان الحقائق
في تبادر المعاني الحقيقية منها وما هذا الا لحصول الظن بانها المرادة منها ان تمسك بشيوع
التخصيص لعدم حصول هذا الظن فلا معنى للترقي في قوله بل الظن بالتخصيص حاصل اذ مثل هذه العبارة
يستعمل عند تمام الكلام الاول في افادة المدعى وقد جعل بعضهم هذا دليلا منفردا تمسك به وهو ان

شيوع المخصص صار بسببه التساوي بالنسبة الى ارادة العموم وعدمها او الرجحان للثاني فلا دلالة للعام
على العموم او الخصوص من حيث التعيين واذا ظن دلالته عليه لاجل الاصل بعد الفحص عن المخصص وما
لا دلالة له ظاهرا الا بعد الاستقصاء وبعد الفحص عدم الوجدان حصل الظن بعدم المخصص فح جاز
الاستدلال وربما حصل القطع واذا وجد المخصص عمل بمقتضاه والمتكفل بهذا الكلام الذي ذكرنا
قررنا بحمل ما قبل الترجيح على التساوي وما بعده على الرجحان ورد هذا الدليل بوجوه منها انه لو تم هذا
لزم ان يكون نسبة صيغ العموم الى العموم والخصوص متساوية او يكون الخصوص راجحا فاين هذا من
دعوى تبادر العموم من هذه الصيغ وللقائل ان يقول انا ندعي التبادر عند الغفلة عن ان هو
ما من عام الا وقد خص اذ يكفينا هذا القدر لاثبات الحقيقة كاثبات حقائق المجازات الغالبة
الكثيرة الدوران مثلا لو فرضنا ان الاسد لم نر احدا استعمله الا في الرجل الشجاع مع القرينة
فمع هذا اذا سمعنا يتبادر الى اذهاننا مع الغفلة عن القرينة الحيوان المفترس والقول بان
هذا الشيء لا اصل له لا اصل له اذ الغرض منه المبالغة في شيوع التخصيص وكثرته بالمخصص
المتصل والمنفصل وهذا امر لا يعتريه ريب ولا شك ينافيه ومع ملاحظة هذه الكثرة
كيف يحصل الظن بان المراد هو العموم والجواب انه يشتهر في مقابلة الرجحان انا وان رأينا
التخصيص كثيرا ولكن يسبق الى اذهاننا مع عدم ذكر المخصص العموم وما هذا الا لان اداة
الحقيقة ظاهرة عندنا لا يعارضها التخصيص لا سيما بالمنفصل الذي لا يحكم بصحته العقل
الا بعد تامل بالغ ومنها ان المسلم هو شيوع التخصيص مطلقا واما بالمنفصل فلا بل هو قليل
بالنسبة الى العام الذي هو محل الاستثناء والذي نحن فيه هو المخصص المنفصل لانه الذي
يحتاج الى الفحص نعم لو ثبت هذا القسم من الشيوع لاثر فيما نحن فيه لانا اذا رأينا عمومات كثيرة
من غير خصوص ثم رأينا المخصص بجنبها بعد حتى غلب على الظن ان العام الباقي على عمومه

نادر

نادر فلا يحصل لنا الظن بالعموم الا بعد التفتيش وبعد حصول هذا التتبع لا ثمرة
في هذه المسألة للتشنيع لان الظاهر انه بهذا التشنيع يحصل الفحص عن وجود المخصوص نعم ينفع
شهادته للغير ان اكتفى بمثلها في هذه المقامات ره ولا اقل من الشك او يريد ان الذي
انه يحصل على تقدير عدم البحث هو الشك في صدق الاطلاق لجهلنا بالعموم لا اقل منه وتحصيل
مع رجحان التخصيص يجب البحث وانت تعرف حصول الظن قبل البحث وان لم يكن غالبا
اعلم ان القائلين بوجوب البحث والفحص من المخصص لم يقتصروا عليه بل قالوا بوجوبه في
كل دليل يحتمل ان يكون له معارض فاورد عليهم بان هذا الدليل لو تم لتم فيما يفيد وجوب
البحث عن المخصص لا غير ره وفيه نظر لمنع عدم حصول الظن الخ لم يدع المستدل
السلب الجزئي بل ادعى السلب الكلي وهو انه لا شيء من افراد العام بمظنون الارادة من حيث
التعيين وان كانت ارادة الواحد منها لا قطعية لئلا يلغو الكلام وكذا ارادة غير ظنية
لندرة التخصيص الى الواحد لشيوع التخصيص وايضا قوله ولا ينافيه ظن اصل المخصص
لقلة المخرج غالبا بالنسبة الى الباقي اعلى انه ره يدعي الموجبة الجزئية وهي النقيض للسلب
الكلي الذي يدعيه الخصم والظاهر مراده ره ليس منع السلب الكلي وحاصله ان المستدل ادعى
ان مع عدم البحث لا يحصل الظن بشيء من افراد العام انه المراد او داخل فيه بطريق التعيين
لان مع حصول الظن بالخصوص يمكن في كل فرد ان يكون هو المخرج من غير ترجيح لفرد على آخر
فيحصل الاجمال فلا يجوز الاستدلال ثم العمل بمقتضاه فاجاب المصنف ره بانا لا نسلم انه لا يحصل الظن
بشيء منها وقوله ان ظن المخصص ينافيه قلنا ان ظن اصل المخصص ينافي العموم ولا ينافي ارادة
الاكثر لا الافراد لان الغالب المظنون خروج القليل وبقاء الكثير وانت تعلم ما في هذا الجواب
لان ارادة اكثر الافراد انما هو بطريق الاجمال اذ لا خفاء ان يكون ما علمنا به فهو مراد ان علمنا بالبعض

او يشتملا على ما ليس بمراد ان علمنا بالعمل نائم والاحتمالات في الشق الاخير والجواب ان المخصص

مظنون فيحصل الظن بالعمل بالمخرج مع انعمل بالعموم ولا بن البحث عنه يرتق العام الى التنصيص

ولا يجب في الاستدلال في العام استقصا البحث في طلب المخصص ولا المجاز التمسك بالحقيقة

الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز احتج ابن سريج بانه على تقدير وجود .. لا يصح التمسك بالعام

في جميع موارده فيكون عدمه شرطا والجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط والجواب يكفي في

عدم الظن ورد عليه الفاضل الشارح واعلم ان ابن سريج فاذا ورد لفظا .. يستقصا

البحث عن حقيقة مخصصه فان وجد عمل بما يقتضيه والا عمل بالعام ولا يجوز التمسك بالعام

قبل الاستقصا ومنع الصيرفي وجواز التمسك بظاهر العموم ابتدا ما لم يظهر مخصص ولجيع

على ذلك بانه لولم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ

الا بعد طلب جاز .. والتالي بحكم بكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك بالعام

ابتداء انما هو جواز وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة

والمجاز ثم قال الشارح .. احتج ابن سريج بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص

والجهل بذلك العدم يوجب الجهل بكون العام حجة مرد ود بان الجهل بحصول الشرط مستلزم

الجهل بحصول المشروط والجواب بان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا ولا يكون

ح .. مع الاستقصا اليهم لان عدم الوجدان امين يدل على عدم الوجود وذلك لان عدم مظنون لا نقشم

من كون التخصيص على خلاف الاصل انتهى وانت تعلم ان الاتفاق واقع على ان طلب المجاز ليس شرطا

للتمسك بالحقيقة مطلقا بطريق الاستقصاء بعينه وكلام الشارح صريح في ان المقتضي نفي

البحث والفحص وانما الادرج العلاّ .. لفظ الاستقصاء لان الخصم قائل به ولما كان الدليل دالا على

نفي البحث مطلقا ليس بعد حذف لفظ الاستقصا اكتفى برد القول الخصم واثباتا للمدعى واورد

عد

على هذا الدليل ان الفرق بين العام والحقيقة متحقق فان العموم ما كثر فيها مخصوصة كما عرفت

تسامح حمل اللفظ على العموم مجاز ابسبب هذه الكثرة قبل البحث عن المخصص كذلك الحقيقة .. اكثر

الالفاظ محمول على الحقايق والجواب اولا منع تحقق هذه الكثرة فان المثل صدر مبالغة ولا عبرة بها في تحقق

الحقايق وثانيا التسليم ومنع معارضته اصل الحقيقة بحيث تصير مساوية او مرجوحة وقد تقدم ما يتعلق

في هذا المقام .. ويمكن الاستدلال انه اجاد وافاد وكانه من اجال المتوقف فيما يستفاد

دائما ما يترا آى من قوله اذ لا يحصل القطع بعدم المخصص بدون ذلك من حصول القطع بعد الفحص

عن المخصص في جميع الكتب الموجودة في امر العصر فلا يخلو من نظر وان كان مراده العلم العادي الذي

لا ينافيه الاحتمال اذ قرب زمان الكليني .. اذا لم يكن مناخيلان يكون العام موجودا في كتابه

والخاص في التهذيب بالنسخ وامثاله فاني لنا القطع من ضياع جملة من الكتب

ولم يدع احد من المتاخرين فيما اظن حصول الجميع عنده مع انك لو فرضت الاطلاع على المجموع

وجوزت تاخير البيان عن وقت الخطاب ولم يتفق للسائل او المخاطب او غيرهما احتياجه الى

العمل فيحتمل عندك ان يكون العام الكلام في كلام المعصوم ع خاصا في الواقع فكيف مع عدم

الاطلاع نعم تحصيل القطع بحكم الله الظاهري وهو الذي يجب على المكلف العمل به لا بالحكم

الواقعي فيكون المقطوع به الحقيقة اصالة من بابا عدم المخصص والواقع او عدم امكان الاطلاع عنا

عليه بعد الفحص التام في الكتب الموجودة في زماننا والمعلوم بالعلم العادي متعين للمنال لاحتمال

هو الشق الاخير والظاهر ان مراد المصنف هو هذا الاخير فنعمل بالعام وان كان الفرد الذي عملنا به

خارجا عن الحكم العام في الواقع اذ هم كلفوا بالتبليغ ونحن كلفنا بما بلغنا ولقد بلغنا العام

فنعمل به حتى يظهر ما ينافيه فاذا قيل لم تعلمت هذا الفرد من العام فالعذر واضح اللهم الا ان يصل

الينا نص دال على التوقف عند سماع العام قبل القطع بعدم المخصص في الواقع ودونه خرط

القناد ومن ذهب الى جواز العمل قبل الفحص المولى المدقق ره في حاشية المعالم واستدل عليه
بدلائل ونحن نذكر بعضها وان كان واحد منها يتحد الماخذ مع ما ذكره المص ره بتحقيقه وتقريره
ونوا الدلائل قده الحق ان القطع والظن لا يشترط في شئ من الادلة لوجوه الاول ان الدليل الدال
على العمل بخبر الواحد وهو ان الصحابة والتابعين كانوا يعملون بخبر الواحد ونقلوا الى ذلك
امثلة وشاع ذلك وذاع ولم ينكر عليهم احد والا لنقل الينا بالعادة يجري نظيره ههنا بان
يقال لم يطلب احد من المتنازعين في مسئلة التوقف من صاحبه حتى يبحث ويتفحص عن المعارض والخصوص
بل سكت او تلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص واذا ثبت
عدم البحث في خبر الواحد عن المخصص والمعارض ثبت في الكتاب بطريق اولى على انه يمكن ان يقال
معلوم من شان الصحابة والتابعين انه حين احتجاج احدهم على صاحبه بالاية الظاهرة في معنى او المثبتة
بعمومها لشئ اذا تلى عليه الاية لم يكن يخليه بانه حجة فيه فلعله مخصوص او مأول فانتظر حتى
ننظر في تخصيصه وتاويله ولم يسمع المقاتلة بحجج لشئ بان هذا الدليل مما يرجى تحقق المعارض
فيه فلنصبر حتى نرى و نترصد ما يؤدي اليه البحث من احد من المعتبرين والثاني قوله تعم ان جائكم
فاسق بنبا فتبينوا نفي بالمفهوم لتثبت عن مجئ العدل والبحث عن المخصص تثبت واي تثبت
فان قلت هذا انما يتم في بعض اشتراط القطع واما اشتراط الظن فلعلهم انما يبيحون انه يجب ان الخبر
الذي يفهم المراد منه ظنا او قطعا لا يجب التثبت عند مجئ العدل به واما الخبر الذي لا يظن بالمراد
منه فخارج عن مدلول الاية ومفهومها قلت لفظ الاية مطلق لا تقييد فيه بالظن بالمراد ولو صح
فيه لجاز ان يقال ان العمل بخبر الواحد مطلقا تقييده بخبر يظن بصدق الراوي ويفيد الظن بقرينة وشبهها
واما المحمل الخارج عن الاية بالاتفاق ولا اتفاق فيما نحن فيه او بدليل العقل وهو امتناع العمل
لعدم ترجيح معنى على معنى اخر وجعل العام على حد القبيح المستنكر حتى يكون فرق بين القول

بان للعموم

بان للعموم صيغة مختصة به وبين القول باشتراك الجميع القبيح الذي يظن لها العموم بينه وبين الخصوص
والمعنى ويرجع مما استسر ولا يجزاف من القول والحاصل ان العقل يستقبح ان يتيه الحكيم بالمجمل بخلاف
العام او يخالف العرف والعادة دون الثاني ثم قده والحاصل ان الادلة الدالة على العمل بالظن
لو تم لدل على ان البحث عن الخصوص والمعارض غير واجب والعجب ان اكثر الاصوليين في هذه المسئلة
اتفقوا على اشتراط الظن او القطع متمسكين بما نرى ولم يتفطنوا بمخالفته لاصولهم الممهدة في غيرها
واتفقوا ما صرنا الله سمي وظهر من كلامه ره ان البحث عن وجود المعارض ليس مما لا تتفق لانه اصل
لا يدل على ان المكلف لا يصل هنا الى العمل بما بلغنا عن المعصوم من باب التسليم بين لنا حكم الله الواقعي
او ... تقية بل لو لم يصدر عنهم وكان الراوي ثقة عندنا كاذبا في الواقع ولا تكلفون ما عليهم ان يقولوا
لشيعتهم اذ بلغكم مناحديث او وصل اليكم اصل فتثبتوا او تفحصوا عن المعارض فان اطلعتم عليه
فسلكوا بالترجيح لعلكم تظفرون بحكم الله الواقعي مع سد طرق رفع ابهاما اخذتم وسعكم ولم يصل
الينا حديث بهذا المضمون مع الوثوق بوجود امثاله من بعضهم سلام الله عليهم لبعض الشيعة مع ان
المتقدمين والمتاخرين منهم مكلفون بالتبليغ والناس متفقون في حكم الله بعد عليهم ره
اذا ورد عام وخاص منافيا الظاهر فاما ان يكونا من الكتاب او ما ذكره المص ره بعضها احتمالات
عقلية مع قطع النظر عن الواقع لان الكتاب قطعي السند وايضا لا يتصور القطعيان متنافي
صورة عدم تاخر الخاص عن وقت العمل اذ يكون رفع بيانا كما يذكره المص ومعنى كونهما قطعيين
بينا ولعله لا ينافي على منطوقيهما نصا لا احتمال فيه فيلزم في الصورة المذكورة التناقض الصريح بحسب
الواقع اذ مقتضى العام المنطوق هو الحكم على جميع الافراد في الواقع وهو على كل تقدير في الثاني
اما بين منطوقيهما او ان كان مراده ره من المنطوقين والمفهومين ان يكون احد المنطوقين مثلا للعام
والاخر للخاص وكذا المفهوم اما حتى يكون المتعارضان الثاني اما ان يكون بين منطوق ومنطوق الاخر عام

من الاخر وكذا المفهومان معنا واضح ولكن دلالة اللفظ تصور وان كان مراده عين ذلك مثل
ان يكون احد المفهومين او المنطوقين اخص من الاخر فالمناقشة في عنوان المسئلة لا يظهر له
وجه والاولى عندي تتميم الاربعة الاول الى العام والخاص المفترقين الى اخر القسمة واسقاط
الوسائط من البين ثم الابتدا بتقسيم اخر نافع في المقام وهو ان العام والخاص والمتنافيين
ظاهرا اما ان يكونا جميعا في الخبر او يكون احدهما في الكتاب والاخر في الخبر والخبر اما ان يكون
من النبي ص او من العترة الطاهرة ع ولا يتحقق في هذه القسمة ما يمكن ان يكون ناسخا الا في الاخبار
النبوية ص اذ لا يتصور النسخ بعد انقطاع الوحي وقد يستشكل عدم تخصيص في اخبارهم ع بانا
كثيرا ما نرى الخاص مثلا في كلام امام ع والعام في الكتاب او في الخبر النبوي ص ولا شك
ان الخاص ح يكون وروده بعد حضور وقت العمل بالعام فلا بد ان يكون ناسخا وكذا
اذا كان العام في كلام امام والخاص في الكتاب والسنة وكذا اذا كانا كلاهما في كلامهم مع ورود
احدهما بعد حضور وقت العمل بالاخر وكان مع تحقق مثل هذا نادرة والحق انه يجوز
ابتداء النسخ منهم لا ابدائه واظهاره بيان ذلك انه ص كان مستودع جميع احكامه تع
وقد اسر النبي ص اليهم ان الحكم الفلاني باق الى زمان كذا فاذا مضى انتسخ فليبين وصيه
هذا الزمان حكم النسخ واما انه لم لم يظهر لجميع الامة فلمصلحة راها كما في عدم بيان المجملات و
المتشابهات ولقد خالطني هذا المعنى منذ دهر طويل ثم ظفرت عليه في كلام بعض الاعلام
ره او العلم فقط اه الاولى ان يراد بجهل التاريخ عدم العلم بتقدم احدهما وتاخر
الاخر وهذا شامل لصورة الجهل بتاريخ احدهما او تاريخهما معا وهو الذي يتفاوت
به الحكم ويبحث عن حاله واما نفس الجهل بالتاريخ مع قطع النظر عن حال التقدم والتاخر
فليس مطمحا في هذا النظر ولهذا ترى القوم لم يقسموا جهل التاريخ كما قسمه المص

لقا

ره وقد وقع الخلاف في كثير اه اقول لا باس ان نشير الى ادلة بعض الاقسام مما ذكر
القوم لان المص ره الظاهر ادعى في البعض من حيث انه يذكر الدليل وكانه اكتفى بما في المطولات
والا فليس الحكم بديهيا الظاهر قولهم ان العام والخاص القوليين اما ان يكونا مقترنين
بان يكونا في كلام بعيد واحد بحسب العرف ولا ريب في كون الخاص بيانا اذا كان
متصلا كما في الشرط والاستثنا واخواتهما سواء كانا مقدما في الذكر او مؤخرا ان جاز التقديم
والظاهر ايضا ان نظر الاصوليين ليس اليه بل الى المنفصل وهو الذي يبحث عن حاله ثانيا فيه
مع العام فنقول ان اقتران المنفصل القولي يتصور مع التقديم والتاخير ايضا ولا
يتصور بان يكونا معا في زمان لان الكلام تدريجي الوجود ولا شك ان الفرق قاطع بان
الخاص بيان في كلا التقديرين واحتمال النسخ لو جوزناه قبل حضور وقت العمل مرجوح
لهيا لانا لا نعلم مصلحة في ان يحكم المتكلم حكما ما ثم يظهر رفعه بلا فصل لان المصلحة
المتصورة ليست هنا العمل بالعموم في زمان مع اعتقاد استمراره ظاهرا ليثاب المكلف عليه
اذ المفروض عدم حضور وقته ولا الاخير اعني مجرد الاعتقاد لان المخاطب لا يعتقد شيئا
الا بعد تمام الحكم والكلام وانصراف المتكلم عنه المعنيين والمفروض كونهما في كلام واحد
عرفا واحتمال ان يكون هناك مصلحة لا نعلمها احتمال مرجوح عند العقلاء ولهذا تراهم يحكمون
بكون الخاص بيانا لا ناسخا في اوائل عقولهم وليس غرضنا في هذا المقام الا دعوى الظهور
هذا حال الاقتران واما تقدم العام فيكون على وجهين كما اشار اليه المص ره الاول
ان يكون بعد حضور وقت العمل فقوله لا ينبغي كون الخاص ناسخا اذا حضر وقت العمل
بالعام فعمل المكلف بهذا الخاص ايضا ثم بين الشارع ان حكم هذا الخاص مغاير لحكم العام
واما اذا احرزنا ان يامر الشارع المكلف بعام وهو يعمل به عند حضور وقت العمل به اما

يعلم انه م

مطلقا او في خصوص هذا الخاص وان عمل به في ضمن الافراد الاخر منه فحينئذ لا يعلم ان الخاص
الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام هل هو ناسخ او مبين تاخر عن وقت الحاجة
لكون المتكلم عالما بتعذر حكم هذا العام في مورد هذا الخاص كما ذكره المصنف وكون
المتكلم عالما بان هذا الخاص مبين في الواقع او ناسخ ليس بمفيد لنا لانا نحن لا نعلم الا خاصا
ورد بعد حضور وقت العمل ولم يعمل به وهو كما عرفت محتمل للامرين عند المخاطبين الا ان
يكونوا عالمين بان المتكلم انما اخر بسبب علمه بتعذر حكم هذا العام في مورد ذلك الخاص فحينئذ
يمكن دعوى الظهور بمعنى انه ظاهر معلوم لا بمعنى انه راجح كما ادعاه ولكن مع ذلك في تحقق علم
المخاطبين بهذه الخصوصية شيئا ان لم نجزم بعدمه ثم ان ثمرة كونه ناسخا او مبينا انما تتبين احداهما
بعد ان لا يعمل به المكلف فتظهر للمجتهد وتقليد المكلف في صورة وهي القضاء فانه على تقدير
كونه تابعا للاداء لا بامر جديد اذ كونه ناسخا يقتضي ان يكون مطلوبا في الوقت الاول
فيقضي في الوقت الثاني واما على تقدير كونه مبينا فلا والكتاب ان يكون قبله وكونه بيانا
ظاهر واما ما تقدم الخاص فليعلم ان العام المتاخر ايضا يحتمل ان يكون ناسخا او مبينا
وقد ذهب الى كل فريق وان كان الثاني اشهر واستدل على الثاني انهما دليلان تعارضا والعمل
بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل بالخاص ونسخه
ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه يقتضي رفع دلالة العام على بعض جزئياته
وجعله مجازا فيه وهو بين عند ذينك المحذورين فكان اولى بالترجيح وقيل في علة تقديم
النسخ وكون التخصيص اهون منه ان التخصيص دفع والنسخ رفع والدفع اهون من الرفع
لان دفع وجود الشيء هو المنع من احداثه والحدوث ضعيف لاحتياجه الى العلة واما
الرفع فهو ابطال اسناد الشيء وبقاؤه قوي لاستغنائه عن العلة وفيه اه لانه والبقا

لا مع

لا معنى للرفع بالنسبة الى الشارع اذ ليس له علم حادث بمصلحة الشيء بل النسخ اظهار لانتهاء
زمان التكليف لا ان الشارع كلف بطريق الاستدامة ثم ظهر عليه مصلحة لم يكن يعلمها
دفع الاستدامة وابطلها وثانيا انه مبني على اصل ان سببه عدم احتياج الباقي في البقاء الى العلة
وقيل عليه ان التخصيص شايع والنسخ نادر والحاق الشيء بالاعم الاغلب اولى وهذا مثل
السابق من طريقة العامة بعيد اذ ليس مثل هذه الدلائل الظنية معتبرا عندنا في اثبات اصل
اصيل اصولي والحضر الى الان دليل اقوى منه على هذا المطلوب بحيث تطمئن النفس اليه
ولا ادري من اين حكم ره بترجيح التخصيص على النسخ ثم اعلم ان العام والخاص اللذين
وصلا الينا من الائمة ع يمكن العلم بتقدم احدهما على الآخر من جهة تقدم الراوي والمروي
عنه واما العلم بورود العام بعد حضور وقت العمل او قبله فلا بد فيه من نظر آخر وكلاهما
موكولان الى نظر المجتهد حين ملاحظة الخبرين وليس النظر فيهما وظيفة الاصولي
ولكن نقول هاهنا ان طول الزمان بين صدورهما من المعصوم يبعد ان يكون ورود المتأخر
قبل حضور وقت العمل بالمتقدم كما ان في قصره يكون هذا الاحتمال غير بعيد مثلا
لو فرضنا ان النبي ص اخبر بالخاص والصادق ع اخبر بالعام او بالعكس فمن البعيد
ان لا يحتاج امة هذه المدة الطويلة الى العمل بما قاله النبي ص حتى يحضر في عصر صدور الخبر
من العام وهكذا كلما فرضت المدة اطول من الاخرى يكون الاحتمال ابعد وكذا لو فرضنا
صدور احد الخبرين من امير المؤمنين ع والآخر من الكاظم ع او من القائم ع فيكون احتمال النسخ
اظهر لا سيما اذا كان الراوي للخبر المتاخر غير ذي قدم في العلم وكانت المسئلة مما لا يحتاج اليه
الا نادرا لان في هذه الصورة يكون احتمال علم الراوي بالبيان ابعد بخلاف ما لو كان الراوي مثل محمد بن
مسلم مثلا وكانت المسئلة من الطهارات او الصلوة فحينئذ لا يبعد دعوى علمه بالخاص المتقدم وان كان

عمادوا من النبي ص فيصير كونه بيانا قريبا وانت اذ قد عرفت ان اقسام النسخ بالمعنى
الذي مر ذكره ليس بعجيب في احاديث العترة الطاهرة عليهم السلام وقد ورد
عنهم ع الامر بالاخذ بالاحدث فالاحدث كما يجيء في باب التراجيح وقد نقلوا ايضا القول
مطلقا بانهما اضداهم من باب التعليم وسعكم وقد نقل الجمهور ايضا عن ابن عباس انه قال
انا كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث فح لا يبعد العمل بالعام المتاخر ولكن الاحوط العمل
بالمشهور ما لم يعارضه احتياط والعمل بخلافه فهذا كله في صورة العلم بالتاريخ واما
مع الجهل فقالوا انا لما بينا ان في الصور الثلث نعمل بالخاص وصورة الجهل لا تخلو عن احد
من الاقسام الثلثة ظهر حكمها ايضا قوله والظاهر قد عرفت حال الظهور وعرفت
ايضا ان كثيرا من الاقسام محل الاصل قوله ومنع الحميدية الا المطلق في كلام الحميد مقابل
للتفصيل اللاتي قوله عدم ثبوت حجية خبر الواحد مطلقا اي سواء كان له معارض من ظاهر
القرآن ام لم قال ولو لا تجويزها الخ اقول هذا الدليل على ظاهره لا يدل على عدم حجية جميع الظواهر
القرآنية بمجرد احتمال التجوز سواء في ذلك العالم وغيره وسواء في ذلك التفحص عن القرينة
وعدمه لا مع التفحص وعدم الوجدان احتمال الوجود فانا نجوز ان يكون عمومات القرآن وغيرها
من خطاباته مقترنة بقرائن تظهر المقصود بها للمخاطبين ومع ذلك فلا نعلم حجيتها والجواب
انه قد عرفت انا مخاطبون بالخطابات كالماضين فعلى المتكلم ان ينصب لمخاطبه قرينة تدل
على مطلوبه اذا لم يرد الظاهر فاذا حضر وقت عملنا ولم يصل الينا ما يصرفنا عن ظاهر
ما كلفنا به نعمل بالظاهر والعقل الصحيح شاهد بان فرضنا ان الظاهر غير مراد له وانه نصب القرينة
مع عدم بلوغها الينا سيما مع الفحص بقدر الامكان بلا تقصير منا مع ان هذا التجوز مشترك
بين ظواهر الكتاب والسنة فيلزم منه عدم حجية ظواهر السنة التي ما انتهت الينا فما هو جوابكم

فهو جوا

فهو جوابنا الصواب ان يقرر حجة التوقف بانا لما جوزنا كون عمومات القرآن من النزول
مقترنة بقرائن يظهر منها المراد وقد اعتقدنا ما يدل بالتخصيص تقوى فيها الظنون
بحيث صارت ارادة العموم مشكوكا فيها فلا يجوز العمل به ولما كان العمل بتلك الخبر
ايضا مشكوكا فيه لما سيجيء من عدم الدليل على حجية خبر الواحد مطلقا تساقطا اذ الظاهر ان مراده
قوله ما قلنا ولكن عبارته قاصرة عن المرام ويمكن منع حصول الشك بمجرد الخبر لما ثبت كما
في جواز العمل به ولعل العرف يؤيد المنع لان المولى اذا امر عبده بامتثال حكم عام على
الظاهر فتوقف لاخبار مخبر بالتخصيص مع انه لا يعلم بعض من المولى في العمل بمثل
هذا الخبر فالظاهر توجه ذم اهل العرف اليه وما هذا الا لرجحان العمل بالظاهر عندهم
قوله الثاني لزوم الخ فيه نظر اذ لا منع من الجمع بين ظاهر الكتاب وباطنه بل ظني
ان الائمة ع قد استدلوا بالظاهر ثم فسروه في مواضع اخر فخلا فيه ودليل الجمع فطانته من اراد
اليقين قوله الثالث انا نريد بعلم القرآن القطع بمراد الله ثم منعه في جميع
فلا شك في اختصاصها بهم ع والروايات شاهدة عليه ولكنه لا يدل على مقصوده وهو
عدم جواز العمل بالظواهر القرآنية بعد ما حصل الظن بالمراد منها لعدم توقف
هذا الظن على العلم والقطع بجميع ما اشتمل عليه وان اريد ما يشمل العلم بالبعض والظن
بالبعض فليس مختصا بهم والروايات لا تشهد عليه قوله ع انما يعلم القرآن الخ
اقول لا شك في ان الله تعالى انزل مع رسوله الكتاب الى عباده وخاطبهم فيه بخطابات
احكامية كاقامة الصلوة وايتاء الزكوة وقص عليهم قصصا ووعدهم واوعدهم والنبي ص
بلغ ما انزل اليه ولم يفسر جميع الفاظ القرآن للناس لانه كان في قوم عالمين بلغتهم ومن امر به
فوارد ادم ع فلا يجوز لاحد ان يدعي ان شيئا من القرآن لا يعلمه احد وعلمه مختص بالنبي ص

ولاامام ع بل الذى يدعى وهو الحق ان علم جميع القرآن تفسيره وتاويله ظاهره وباطنه مختص فيهم
وهذا هو المراد من قوله نعم انما يعلم القرآن من خوطب به يعنى به النبى ص فانه الذى خوطب
به خطابا كانه شفاهى والخطاب الى الغير انما يكون بتوسطه واما الائمة ع فهم فى حكم النبى ص
لانه يجب عليه ع ايداع العلوم جميعا مما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة عند الاوصيا فاذا دلّ
الخبر على مطلوبه وهو عدم حجية ما يفهم منه ظاهرا نعم لو دل دليل على ان ما يفهم منه مراد ليس
او ان حجية الظواهر مشروطة بالعلم بجميع القرآن ولا يتحقق المشروط مع عدم شرطه لكان هو المتمسك
لا ما استدل به المص ره وانما ينفع الخبر لاثبات عدم وجود الشرط فيما لا اختصاص له بالنبى ومن
قام مقامه ره ومنها ما روى فى كتاب الروضة من هذا الحديث ايضا بدل على اختصاص العلم بجميع القرآن
بهم ع الا قوله عز وجل فيه تبيان كل شئ يدل على ان جميع الاحكام يستنبط منه ولا دخل فى غيرهم
لا يقدر الا على استنباط القليل وهو ع ادعى انهم اهل القرآن الذين يعلمون كل الاحكام منه
ولا يحتاجون الى قياس وغيره ره ومنها ما روى فى الاصول اه ان كان المراد بالافتاء هو
القطع بحكم الله الواقعى المستنبط من الكتاب فلا شك فى انه يتوقف على القطع بجميع ما يتوقف
عليه هذا الاستنباط وهذا القطع يحصل للمعصوم ع بالنسبة الى جميع الاحكام المستنبطة من القرآن
واما غيره فان حصل له قطع ففى قليل من المسائل الاجتهادية لان اكثر ما يحصل فيه القطع
من المسائل الضرورية التى ليست محلا للاجتهاد ولكن الحصا هذا الحكم فيه ع اذا اعتقد الافتا
بجميع الاحكام المستنبطة على النحو المذكور دليل على انه يجوز لنا الافتاء بظاهر القرآن الا ان معنى الافتاء
على راى المحقق هو القطع بان ما ادى اليه اجتهاد المفتى وهو الظن والقطع بحكم الله الواقعى
هو حكم الله فى حقه وحق مقلده يعنى انه يجب عليهما العمل به وهذا الظن يحصل لنا من الظواهر
الحكما على راى المجتهدين والعمل بالظاهر الذى هو محل النزاع ليس الا مثل هذا الافتاء

كانه

لانه قطع بان ما يفهم من ظاهر الكتاب والسنة حكم الله الواقعى فى حق المكلفين بالمعنى
الذى سلف وامكان المراد منه القطع بحكم الله الظاهرى فهو لا يحتاج الا الى الظن بالدليل
الحكم الفلانى محكم غير منسوخ سواء كان ناسخا ام لا وهذا الظن لا يحصل الا لغير المعصوم فان قلت
فعلى ما يحمل اللفظ يقول على المعنى لا عموم والقاطع بالاثم والقاطع بالظلم والمراد بمعرفة الامور الاربعة
معرفتها على حسب الوسع ظنية كانت او قطعية وينبغى التنبيه على امور الاول ان النسخ بنفسه
او وضعه للمعنى لا يتوقف فهمه عليها الا انها عبارة عن كون حكم رافعا لاخر على الظهور وانما قلنا على الظهور
لان الرفع الحقيقى لا يتصور بالنسبة الى الله كما اشرنا اليه فى اول المبحث واما الاحكام والتشابه
فهما من عوارض الدلالة الفرق ان اللفظ ان كان دلالته على ما اريد منه ظاهرة قطعية او ظنية يكون
محكما والا فهو متشابه وليس الغرض من معرفتهما الا حصول القطع او الظن بالمراد والتوقف الى
ان يظهر ويحصل من العلم بالوضع الواحد والمتعدد او العلم بالقرائن والمراد من العلم ههنا
ما هو اعم من الظن الثانى ان طريق معرفة خصوص هذه النسبة قد يكون من جهة الرواية متواترة
كانت او احادا منتهية الى المعصوم او كما روى عنه بالتواتر او لا كما ان الحكم المستفاد من اية خاصة
كان معمولا به فى زمان ثم نزلت اية اخرى منافية للاولى منافاة النفى والاثبات فامر النبى ص
بالعمل بها وترك الاولى واما اذا انتهى الى المعصوم فيكفى ان يقول هذه منسوخة بهذه وقد يكون
من غير جهة الرواية مثل ان نعلم اية دالة على حكم واية منافية لها بحيث لا يجتمع معها وكان
العلم بتاريخهما حاصلا لنا قبل او بعد فعلمنا من تاريخ المؤخرة انها نزلت بعد حضور وقت العمل
بالاولى وربما حصل من غيرهما تين الطريقتين الثالث ان السيد المرتضى ره على ما نقل عنه
حقق ان تاريخ نزول ايات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه فلا يحصل فيه اشتباه وفى بعض الاصول
قدس سره انه قد يحصل فيه اشتباه اما لفقد النقل او للاختلاف فيه او لعدم اطمينان النفس فيه

اذا عرفت هذا فنقول المستفاد من هذا الحديث الشريف هو ان الافتاء بحكم من ائمة مشروط بان يحصل
للمفتي قطع او ظن بانها ناسخة او منسوخة بعد الفحص اذ لكل منهما محتمل لو احد منهما فان حصل فيعمل بمقتضى
ما حصل والا ان حصل القطع او الظن بعدم عروض هذه الشبهة فيعمل بمقتضى العدم والا حصل
التردد فيعمل بموجبه ولا ريب ان الظن لا اقل منه كثيرا انه لا يحصل الا بمعرفة جميع ما يات المتعلقة با
الاحكام وامتياز ما يتعلق به الحكم من غيره ان كان ما يتعلق به متعددا ثم فهم المنافاة او عدمها
في المتعدد ثم ملاحظة التاريخ واما اصالة عدم النسخ فلا يفيدنا الظن باحدهما ولا الظن بعد
ظنا حاصلا بعد اليأس عن الاطلاع عليها فلا يتحقق شرط الافتاء فى افتاء من يفتي بمضمون
ائمة باعتبار الظن باستمرار حكمها لاصالة عدم النسخ او كونه نادرا والمظنون الحاق الشيء
بالاعم الاغلب ن قلنا ان الغرض من هذا الاشتراط هو الاحتراز عن الافتاء بخلاف
الواقع مهما امكن فيجب على المفتي ايضا الفحص عن المعارض والمخصص بقدر الامكان ليكون محترزا
عن الخطاء بقدر الامكان لا سيما مع القطع بان المعارض والمخصوص موجود في الادلة بطريق
الاجمال مثل القطع بتحقق الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه في القران اجمالا قلنا ان
الدليل القطعي دلنا على جواز العمل بالظن المستفاد من حقائق الالفاظ والعمل بمحتمل العام
من غير تقييد وان لم نامن معه من الوقوع في الخطاء ونحن في النفسية فلا بد له من دليل
وقد تكلمنا على ما قالوه في هذا المقام في المبحث السابق ولعل الفرق بين المخصص والمعارض
والناسخ حصول الاشتراط بالاخير لان النسخ قليل يمكن معرفته بالفحص قليلا ولا يلزم منه عسر
واما المعارض والمخصص فكثير من ان يحصل فلهذا جاز العمل بالظن الحاصل من اصالة عدمهما
الى ان يظفر بهما د. والظ ان المحكم اه المتشابه هو المشتبه الملتبس ماخوذ من الشبهة
لان احد الشبهين يلتبس بالاخر ولا يعرف احدهما من الاخر فالظاهر على ما لا ظاهر له

اذ المراد

اذ المراد منه ما لا ظاهر له ظ واما الظاهر فهو على ما له ظ واريد خلاف ظاهره فنعلم ان ظاهره
غير مراد ولم يعلم المراد منه فالظ انه داخل في المتشابه لا ظاهر له اى المراد منه بلا ظاهر له اذ لا ظاهر له
سواء كان له ظاهر لم يرد او لم يكن له ظ وان يعلم فالظاهر المتشابه عليه ان يثبت في شرعه
هو المتبع ولا يكون من التفسير بالرأى واما الاستدلال عليه بقوله فيمن في قلبه زيغ فيتبعون
ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله فلا ريب انه انما يدل على ان الذى في قلبه زيغ يعرف
المتشابه فيتبعه طلبا للفتنة طلبا للتاويل ولا شك في ان من يحمل المجمل على احد معنييه
من غير دليل بل بمجرد الهوى فقد اتبعه طلبا للفتنة والتاويل واما من يحمل ما لا ظاهر على ظاهره
مع عدم القرينة في الكلام على ان هذا الظ غير مراد فليس طالبا للفتنة والتاويل ومنها
ما رواه بسنده عن امير المؤمنين ع هذا الحديث مع حديث معوية وسلم ظاهر في اختصاص
علم الجميع بهم ومنها ما رواه عن الصادق ع الظ ان المراد الافتاء من غير دليل معتبر شرعا
واما القول في القران يظهر من نحو قوله بما سمعوا من رسول الله ص وكيف ادهم ع حثونا على من
حدثهم على الكتاب للمفسر بالخبر عن غير الحقيقة على الخبر ومنها ما روى في تفسير
انا انزلناه اه الظ ان مراده من التفسير ليس بيان ما يفهم العرب من الحقائق والمجازات الشائعة
بل بيان ما خفي عليهم ومنها ما رواه ما النبي هذا الحديث يدل على ان الافتاء مشروط
بمعرفة الناسخ والمنسوخ والخاص والعام من الكتاب والسنة ولا بد من حمله على ما يتعلق با
المسئلة المفتى بها ولعل وجوب السؤال على ما يحتاج من المتشابهات وما يشك في نسخه وعمومه مثلا
لما مر والطبرسي ره اه الظ ان التفسير تفسير المجملات والالهية ما لا ظاهر له اذ نرى الطبرسي
يفسر ويبين المعاني الحقيقية والمجازية من غير اسناد الى الاثر الصحيح وغيره اذا ورد
عليكم يدل بظاهره على عدم جواز العمل بخبر الواحد وانكار عدة ما لم تتيقنوا بواحد منها يتن

القرينتين ويمكن تخصيص هذا الحديث في قولهم حديث يجيئه من لا نثق به اما مطلقا او مع معارضة
لحديث الثقة اذ لم يتيقن التنافي بواسطة من القرينتين فنعمل بالاول مع انفراده والا فبالثاني
ويمكن الجمع ايضا بهذا الاحتمال بما ورد عنهم ع من نفي حمل حديثهم على القرآن او باقي من ح
على المخالفة هذا الظاهر الوجه اذا كان ارادة العموم واما اذا كان المراد حصول القطع من الاثر الصحيح
بمعونة القرائن مما ذكرنا واضح وان كان المراد بالعلم الظن ما يشمله فنقول ربما من الخبر المخصص
ظن قوي من الظن الحاصل من الخبر الشاهد على العموم لرجحان حاصل للاول دون الثاني فلا يصح
الحكم بالبطلان على الملازم متحصل لانه ع هذا هو الظاهر من هذه الاحاديث وليس تاويل
الا في قليل منها وما نقله من الصدوق ومضموره لا ينافيه بل قول منصور قلت كلما لم يوافق
لا شاهد عليه ثم الظاهر ان ما كان في الكتاب من حكم الظاهر المتفق على كونها ظواهر اعني التي يقطع
بالمراد منها او يظن به كل عارف باللغة مع قطع النظر عن الخارج فقد صار ضروريا في الدين
او المذهب فلا يحتاج المجتهد في البحث عن حاله وما ليس بظاهر عند احد وظاهر عند الاخر ويكون
احد الظهورين في معنى والاخرى في معنى آخر او ليس معنى ظاهر فالظاهر دخوله في الحكم الى الاخبار وما
نحن فيه من القسم الاخير عند البعض وليضا يريد ان القاطع وهو الاجماع دل على وجوب
العمل بخبر الواحد ان لم يكن مخالفا لظاهر الكتاب وهذه المخالفة مبنية على كون بعض الالفاظ
موضوعا للعموم وهي ظنية مستفادة من اعتبار او استقراءات ناقصة ومع ذلك هو ظن ضعيف
بعد ملاحظة كثرة الاختلاف الواقع في هذا الموضع ثم كثرة الاختلاف يدل على ان في ماخذ المسئلة
غموضا فيحصل في احتمال الاشتباه فيه رجحانا وبقدر ذلك الرجحان يصير الظن ضعيفا الى ان يضمحل
فطرح الخبر لاجل هذه المخالفة يكون طرحا للمظنون القوي باعتبار المظنون الضعيف وهذا
مما لا يجوزه عقل وانما قلنا المظنون القوي لان ظن المخالفة وان كان ضعيفا يصير سببا لعدم

القطع

القطع بان الخبر مما يجب العمل به لان الاجماع انما وقع على العمل بما يعلم عدم المخالفة او ما يظن عدم المخالفة
ما لا يعلم مخالفته وان حصل الظن بها او ربما نوقش متوهم ان غرضه انا الظن بكون العموم
لما صنف لشيوع التخصيص والظن بكون الفاظ العموم موضوعة للعموم لما حصل من الاستقراءات
الناقصة مع ضعفه بكثرة الاختلاف وكون الفاظ الخصوص موضوعة لمعانيها المتحصل من الدليل
القطعي فطرح الخبر المشتمل على الخاص بالاية المشتملة على العام مشكل وفي غاية الجرأة لا يقال ان هذا الكلام
يتم في خاص لا يكون عاما واما الخاص الذي له العموم فهو ايضا يدل على معناه له ظنية مثل عموم
ان يقول اكرم الناس ثم يقول لا تكرم الجهال اذ نعلم يجري فيه ما يقال في الفاظ العموم لانا نقول
انا ندعي القطع بكون بعض افراد العام مخالفا في الحكم من اللفظ الخاص ولا شك في دلالة قولنا
لا تكرم الجهال على خروج فرد ما من الحكم المتعلق بالعام وهذا القدر يكفينا في هذا المقام واما
دلالة العام على جميع الافراد فهي قطعية سواء كانت باعتبار ظنية ثبوت وضع اللفظ للعموم او
باعتبار احتمال التخصيص اقول هذا الاحتمال وان كان له ماخذ في كتب الاصول ولكن لا مساغ له عند
المتدبر في كلام المص والجواب على التقديرين موافق لمذاق الاصوليين هو ان الاصوليين يكتفون في
القطع بكون المعنى متبادرا من لفظ كان معنى في اللغة او في الشرع او في العرف مع عدم منافاة
الوضع الشرعي للاخيرين كان يثبت في الشرع مغاير لهما اذا قطع بالتبادر بالشرعي
بضم اليه ان كل ما يتبادر منه الشرع يجب على المكلف العمل به للاجماع على العمل بالظواهر
اذا لم يصرف عنه صارف واذا قطع بالاخيرين بضم مع ذلك قولهم الاصل عدم النقل
ومع هذا الاصل يحصل له الظن بان هذا المتبادر مراد الله تم فنقول فيما نحن فيه انا علمنا
بالضرورة الوجدانية من انفسنا ومن غيرنا من المتحاورين باللغة العربية تبادر العموم
من بعض الالفاظ مع التجرد عن القرائن فاذا رايناه في الكتاب مثل هذا اللفظ ولم يكن لنا

صارف عن العمل به يجب علينا العمل به وكون خبر الواحد صارفاً أول المسئلة والعمل بالخبر مشروط بعدم المخالفة ولابد للعمل من العلم بالشرط وما حصل لنا فيكون نسخ عموم القران لاجل الخبر طرح قطعي العمل لما لا يجوز العمل به وهذا لا يجوزه العقل ثم انه كيف يضعف العموم كثيرا لا سيما اذا ادعى مثل السيد الاجماع على عدم جواز العمل على انا نقول اذا لم يحصل لنا القطع بكون مثل هذا الخبر من مورد الاجماع وسلمنا حصول الظن به فلابد من قطع اخر يدل لنا على جواز العمل بما نظنه من المجمع عليه ومن اين لكم ولقائل ان يقول ان الذين يعملون بالخبر لا يعملون بظاهر الكتاب ويجعلون الخبر صارفاً عنه فمع خروجهم لا يتحقق اجماع ويعبأ بما ذكر ولكم قلتم ان الاجماع حاصل على العمل بظواهر الكتاب اذا لم يعثر على صارف فالمراد بالصارف اما ما يقطع بكونه صارفاً او ما يظن به ونحن قد حصل لنا باعتبار الخبر ظن بان الاية مصروفة عن ظاهرها فلا نعمل بها فلا يمكنكم ان تدعوا ان الاجماع على العمل شامل لموضع النزاع على ان الاجماع على العمل بالظواهر اعني ما يظن المراد منه كيف يتحقق مع مخالفة الاخباريين وسنشير الى كلامهم في مقصد الاخبار فتلخص من مجموع الكلام سقوط اعتبار العموم والخصوص وترجيح احدهما على الاخر من جهة انفسهما فلابد في الترجيح من ملاحظة مرجحات اخر وقد يرجح الخبر في العمل به اعمالاً للدليلين بخلاف الظاهر فانه يوجب الغاء الخاص وسبق ويجي من المصنف ايضاً نعم ولكن بعض الاعلام ادعى ان الصحابة والتابعين واصحابنا يعملون بالخبر والصواب ان الدليل الذي يصلح للاعتماد عليه في حجية خبر الواحد يدل على جواز تخصيص الكتاب به لان الدليل عليه هو عمل الصحابة والتابعين في موارد متكررة وقلما تخلو الاخبار من عموم من عمومات القرانية او خصوصها وكان عمل اصحابنا وعد قدس سره من المواضع التي خصصها السنة اشياء منها ومن جملة ذلك ان الكتاب اباح نكاح الاربعة والسنة خصصت بالحرمتين

الباب الثالث في الادلة الشرعية وفيه فصول الاول في الكتاب ووجوب اتباعه والعمل به متواتر ومجمع عليه ولذا ادعى شيخنا العلامة حجية الكتاب في البحث المتقدم وقد وقع الخلاف في تغييره فقيل ان فيه الزيادة والنقصان وبه روايات كثيرة رواه الكليني وعلي بن ابراهيم في تفسيره والمشهور انه محفوظ ومضبوط كما انزل لم يتبدل ولم يتغير لحفظه الحكيم الخبير قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والحق انه ... الا خلاف اذ الظاهر ... ووجوب الاجماع ... ووجوب العمل ... سواء كان متواترا او لا ودون في بعض الاخبار تصريح بوجوب العمل به الى ظهور القائم عليه السلام من آل محمد صلى الله عليه وآله منه

لا غير وجعل العدة للمتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا وخصصت السنة وجعل عدة الامة شهرين وخمسة ايام وجعل مخلفات الميت كائنا ما كانت باسرها للورثة وخصصت السنة بغير ما يحبى به الولد الاكبر وبغير القاتل والكافر والرق وسوغ نكاح من سوى المعدودات وقد خصص بما فيه من سوى نكاح المنكوحة في العدة والمطلقة تسعا للعدة وغير ذلك وقد خصص قوله نعم قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية باشياء كثيرة كالجري والمارماهي وغيرهما من الاشياء وما اشبهه وتحقق الاجماع لا يقدح في المطلوب ونعلم بالقرائن ان الاجماع انما انعقد بالاخبار الواردة في هذا الباب فدعوى التواتر فيها باسرها جزاف ومما اول في الكتاب ووجوب اتباعه والعمل به اجماعي اه اقول قد طال التشاجر بين المجتهدين والاخباريين في العمل بظواهر الكتاب في الاحكام النظرية ولا خلاف بينهما في وجوب العمل بالقران انما الخلاف في انه هل يجوز العمل به من غير نص من الائمة عليهم السلام قال الشيخ الفاضل المحدث العاملي في الفوائد الطوسية عند اعتراضه على المجتهدين العاملين بالظواهر لا نزاع في وجوب العمل بالقران انما الكلام في جواز العمل به من غير نص من الائمة عليهم السلام في تفسيره وموافقة ظاهره ونفي النسخ والتقييد والتخصيص والتاويل ونحو ذلك وانا انقل ها انتهى ثم نبذ مما قالته الطائفتان رضوان الله عليهم مع نقض وابرام من غير تحيز وعصبية والله يقول الحق وهو يهدي السبيل قال السيد الفاضل رحمه الله في رسالة منبع الحيوة واما الاخباريون فقد ذهبوا الى ان القران كله متشابه بالنسبة الينا في انه لا يجوز لنا اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه انتهى اقول ان ما فيما تقدم من كلام المصنف يعطي انه اي ما فهم من كلامهم صحة ما نسبه قدس سره وقد استدلوا اولا بالايات الدالة على وجوب اتباع الرسول واولي الامر وعلى وجوب الرد اليهما عند الاختلاف وعلى ما يفيد مثل هذين وبالايات الدالة على ذم اتباع الظن قال الشيخ في الفوائد اعلم ان لنا ان نستدل بالقران ولا يلزم التناقض بوجهين احدها

انه لا دليل الزامي للخصم لانه يستغرب حجية تلك الظواهر مطلقا وثانيهما وجود النصوص المتواترة الحاكية
للتفسير الموافقة لتلك الظواهر مطلقا وثانيهما وجوب الخصوص المتواترة فى تسلك لنا فى الحقيقة
بالكتاب والسنة معا لاخلاف فى وجوب العمل بهما انتهى واستدل ثانيا بالاخبار الدالة على ان علم
القرآن مختص بالنبى صلى الله عليه وسلم واوصيائه وانه لا يجوز تفسير القرآن بالرأى اقول ان هذه الادلة لو تمت انما تدل على
انه لا يجوز العمل بالظواهر التى ادعينا افادتها الظن المنهلة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ و
غيرها الصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلم يبق ما يفيد الظن وما افاده قد منعنا من
العمل به مع قول ان فى القرآن محكما بالنسبة الينا فلا كلام معهم ولا يرد عليهم شىء وان كان
بعض ادلتهم غير واف بمطلوبهم وهذا هو الظاهر من بعض كلماتهم واما اذا اقيمت على ما نسب
اليهم فكما دلنا اشرنا اليه فيما تقدم ان الله انزل الى رسوله كتابا عربيا بلسان قومه وامر واوعد
فيه ونهاهم ووعدهم واوعدهم وذكر لهم ادلة على وجوده وصفاته الجمالية وقص عليهم قصص
الماضين لتعتبروا وميز للسنة وقد فهم القوم تلك المقاصد منه وقطعوا بان الله اراد منهم
ما فهموه ولم يبين النبى صلى الله عليه وسلم لهم جميع ما فى القرآن ولم يمكن لهم تعلم تفسيره صلى الله عليه وسلم وكيف يسوغ لاحد
ان يقول ان الله منع الفزع بهم واحال البيان الى النبى صلى الله عليه وسلم بل الى من يجىء بعد البعثة بقريب من ثلثمائة
سنة ولولا اناه السيد نسب هذا القول اليهم وهو يظهر من بعض كلماتهم لبادرنا الى
تكذيب هذه النسبة وحملنا القول فيما استدلوا به على ما سنحكيه فقد عرفت انهم يقولون
بعض منه فى المبحث الثانى من هذه الرسالة ان القدر المسلم من دلالة هذه الادلة وغيرها
ان العلم بجميع القرآن عند من خوطب به وان فيه ما لا علم لاحد به ولم يبينه لاحد الا لعترته
ولا احتياج للناس الى العلم به وفيه ما لا يحيطون به علما الا بعد البيان وفيه ما لا يعجزون عنها
قال الشيخ المحقق المحدث حسين بن شهاب الدين العاملى ره فى كتابه الذى الفه لبيان طريق التفقه

يبين

ثم اعلم ايضا انه وقع اختلافات كثيرة بين القراء وهم جماعة كثيرة وقدماء العامة اتفقوا على عدم جواز العمل بقرائته

اس

مبين روى الشيخ فى التبيان والطبرسى فى مجمع البيان عن ابن عباس انه قسم وجوه التفسير الى اربعة اقسام
قسم لا يعذر احد بجهالته وقسم تعرفه العرب بكلامها وقسم يعلمه العلماء وقسم لا يعلمه الا الله فاما
الذى لا يعذر احد بجهالته فهو ما يلزم الكافة من الشرائع التى فى القرآن وجمل دلائل التوحيد
واما الذى تعرفه العرب بلسانها فهو حقايق اللغة وموضوع كلامهم واما الذى يعلمه العلماء
فهو تاويل المتشابه وفروع الاحكام واما الذى لا يعلمه الا الله فهو ما يجرى مجرى الغيوب
وقيام الساعة انتهى والمراد منها ان معرفة ضروريات الدين كالاقرار بالتوحيد والرسالة
ووجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك لا عذر لاحد من المكلفين فى جهله بل يجب السعى فى تحصيله
من القرآن او من غيره وفهم معانى القرآن باعتبار دلالة الالفاظ يعرفه من عرف اللغة ولسان
العرب ومواقع الالفاظ وحملها على معانيها اللغوية والمجازية بحسب مقتضى المقام ومحاورات
البلغاء واما معرفة التاويل وتخصيص العام وتقييد المطلق واستنباط الاحكام للنص
من اصول الدين وفروعه منه فعلمه خاص بالعلماء من ال محمد صلى الله عليه وسلم انتهى كلام بعض الاعلام اعلى الله مقامه واما دلالتها
على ان الكل متشابه بالنسبة الينا وان عمل بالحديث على المسائل الفرعية فهو متشابه
فليست كما زعموه بل لو فرضنا ان بعض الاحاديث دل صريحا على هذه الدعوى لكنا اوردنا
علمه الى العالم لمخالفته لما علم بالضرورة فينبغى حمل النزاع فى جواز العمل بالظواهر بالمعنى
الذى اشرنا اليه وقد اشرنا الى ان الحق مع الاخباريين والقول المفصل مع تفصيل وتوضيح
يظهر بعد تمهيد مقدمتين الاولى هى ان بقاء التكليف الى انقراض الدهر مما لا شك فيه
ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على افهام المكلفين ما كلفوا به وهو يكون فى الاكثر بالقول
ودلالة القول على المراد منه قد يكون قطعية ولو بضم امور خارجية وكثيرا ما يكون ظنية
اذ مدار الافهام والتفهم فى كل لغة انما هو على الفاظ الحقايق مجردة عن القرينة والفاظ المجازات

معها فينبغى للمخاطبين العقلاء الاعتقاد والعمل على ما يفهمونه وان كان احتمال التجوز في الكلام و
وخفاء القرينة واشباههما على المخاطب في التّامّ باقيا لانه لا بعد في ان ينصب المتكلم قرينة
لارادة معنى مجازى فيصرفنا المخاطب الى معنى مجازى آخر لكون القرينة مناسبة للمعنيين
والذى يكشف عمّا قلنا انا لو فرضنا كون صيغة الامر للوجوب بلا خلاف لو امر مولى عبده بان
عن المسارعة الى الامتثال معتذرا باحتمال التجوز لذمه العقلاء وكذا يذمون المولى لو عاقب
العبد في سارع الى الامتثال بعد فراغ المولى من التكلم ولم يصبر حتى يظهر عليه القرينة و
لو بعد حين فان قلت تاخير القرينة عن وقت الخطاب جائز على الكل وعن وقت الحاجة ايضا
كذلك اذا كان لاجل مصلحة داعية الى التاخير بعد حجة عند العقل والشرع على العمل بظاهر ما اريد
من الكلام مثلا لو فرضنا ان احدا قال لعبده اكرم كل من دخل داري غدا وهو يريد غير
زيد فاخر البيان الى الغد فلما حضر حضر زيد ايضا وكان المولى خائفا من زيد على نفسه او على
العبد فترك البيان فاكرم العبد زيدا ايضا فلا ريب في رجحان مصلحة التعمية والاخفاء على
ترك اكرام زيد فكيف يسوغ العقلاء انهم امر ابطال العبد معتذرين بانه لا احتمال الواقع
في المحاورات وكذا كيف يجوز ذم المولى على العقاب مع مسارعة العبد الى الامتثال اذا قال المولى
لم لم تصبر حتى يظهر عليك حقيقة الحال قلت ما ذكرت نادر لا سيما الاخير ولا عبرة به عند
عند العقلاء ولهذا ينسبونه الى الذم مع قيام هذا الاحتمال عندهم الثانية هي ان التجوز
كما يكون في اصل اللغة كذا تبدل اللفظ يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول المولى آتى
العموم كثيرا وانا اريد به الخصوص من غير نصب قرينة متصلة واطلق المطلقات وانا اريد المقيد
وربما احكم بما يكون ظاهرا على الاستمرار ولكنه منسوخ وربما اخاطب احدا وانا اريد غيره
او خصص قوما بالخطاب وانا اريدهم مع غيرهم ونحو ذلك من امثال ذلك في كلامه وان لم يصرح

هو به

هو به علمنا بعدم غفلته وما نحن فيه لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به اللهم
الا ان يكون العام آبيا على عمومه والمطلق الباقي على اطلاقه كثيرا ما التبست الى المخصص والمقيد وكذا غيرها
والقرآن من هذا القبيل لانه وان كان عربيا لكنه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من
ان يكون كذلك او يكون فيه مجازات لم يعرفها العرب ومع ذلك قد ثبت فيه كلمات لا يعلم المراد
منها اصلا كالمقطعات في اوايل السور ثم ان الله عز وجل ابدع المكلفين حتى انزل الله رسوله قوله
هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الاية فذمهم على اتباع المتشا
ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذه اللفظة وجعل البيان موكولا الى
خلفائه والنبي نهى الناس عن التفسير بالاراء وكذا اوصياؤه وكذا جعلوا لنا الاصل عدم العمل
بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهدت هاتان المقدمتان فنقول مقتضى المقدمة الاولى هو العمل بالظواهر
ومقتضى الثانية عدم العمل لان ما صار منها متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي على ظاهره
حصل منه مندرج في الاصل المذكور من طالب العامل به بدليل جواز العمل به لان الاصل الثابت عند
الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل مثل عمل اصحاب النبي والائمة بالظن المستفاد
من الاخبار اذا سمعوها منهم من غير فحص وتحصيل قطع بالمراد وتقريرهم على ذلك لا يقال ان العلم
من المحكم ووجوب العمل بالمحكم اجماعي لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص و
اما شموله للظاهر فلا وكيف وهم قد عرفوه بتعريفات مختلفة ولم يقيموا دليلا على ان المعنى الشامل
للظاهر هو المراد منه في القرآن والاخبار ولا يظهر ايضا من الاحاديث الواردة في تفسير هذا الشمول
بل ادعى الشيخ الفاضل المحدث حسين شهاب الدين العاملي رحمه الله في كتاب براهينه ان الذي يظهر من الاخبار
ان المحكم للنص حيث ان المفهوم من الاحاديث هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع نقله
حكم على حمله المتشابه ما عدا ما استثني بما نقل تعريفا لهم من بعض الاحاديث الواردة في تفسيره

حتى يظهر لك ان دعوى الشمول او المساواة من المحكم والظاهر مع هذا الاختلاف لا بد لها
من دليل قطعي اما التفاريق فمنها انه ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة ومنها انه ما كان
محفوظا من النسخ ومنها انه ما كان محفوظا من التخصيص ومنها انه ما كان محفوظا منهما ومنها انه ما كان
منتظما للترتيب للافادة اما مع تاويل او بدونه ومنه وقد يفسر بالمضبوط المتقن وهو المعنى اللغوي
كما صرح به في مجمع البحرين ومن فسر كذلك اعترف بمساواته للنص وقال شيخنا الطبرسي
قيل في المحكم والمتشابه اقوال احدها ان المحكم ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن
اليه ولا دلالة تدل على المراد به لوضوحه نحو قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا ولا يظلم
مثقال ذرة ونحو ذلك مما لا يحتاج في معرفة المراد به الى دليل انتهى واما الظاهر فعرفوه بانه اللفظ
الدال على احد محتملاته دلالة راجحة لا ينتفي معها الاحتمال وانت اذا تاملت النسبة بين
تعريف الظاهر وما قالوه في المحكم وجدتها التباين والعموم المطلق والعموم من وجه والتساوي
فكيف تسمع دعوى المساواة او شمول المحكم مطلقا من غير قرينة واما الاحاديث فروي
في الصافي عن العياشي عن الصادق ع الناسخ الثابت المعمول به والمنسوخ ما قد
كان يعمل به ثم جاء ما نسخه والمتشابه ما اشتبه على جاهله وفيه نظر وفي رواية الناسخ الثابت
والمنسوخ ما مضى والمحكم ما يعمل به والمتشابه الذي يشبه بعضه بعضا وفيه ايضا عن
عبد الله بن سنان عن الصادق ع والفرقان المحكم الذي يعمل به وكل محكم فهو فرقان وفيه عن
ابي عبد الله ع اما المحكم فنؤمن به ونعمل به وندين به واما المتشابه فنؤمن به ولا نعمل به اخذنا
موضع الحاجة من الاحاديث وفي الفوائد الطوسية عن بعض الفضلاء عنهم ع ان المنسوخات
من المتشابهات والمحكمات من الناسخات انتهى وليس فيها ما يدل على كون الظاهر محكما الا احتمال
ان يكون العمل بالمحكم مستندا الى القطع بالمراد [illegible] وما نقله بعض الفضلاء يدل على ان

المتشابه

جمل من مذاهبهم والتعلق لبعضهم في القراءات السبع بما رواه الصدوق في الخصال بسنده عن حماد بن عثمان قال قلت

المتشابه اعم مطلقا من المنسوخ وان المحكم اخص مطلقا من الناسخ على ان التشابه ليس منحصرا
في اشتراك اللفظ ونحوه بل الجهل باستمرار الحكم يجعل اللفظ متشابها فمثل قولنا اغسلوا
وجوهكم وان كان محكما بالنسبة الى معنى الجمل لغسل منه فهو متشابه بالنسبة الى استمرار
ذلك الرجحان ولا يظهر منافاة النسبة بين الظاهر والمحكم وما دل عليه من النسبة بين
المتشابه والمنسوخ فواضح واما النسبة بين المحكم والناسخ ففيها اشكال لان هناك ايات
محكمات دالة على احكام ليست بناسخة لغيرها فلا بد اما من تقدير مضاف في قوله ع والمحكمات
من المتشابهات الناسخات واما من ارتكاب تجوز في الناسخ بان يراد انه ع لم يعتبر في الناسخ ان يكون
رافعا لحكم بل اعتبر فيه كونه ثابتا معمولا به سواء كان نافيا لحكم ام لا والذي يمكن ان يقال
من قبل العاملين بالظاهر هو ان المتشابه كما يدل عليه بعض الاحاديث ما اشتبه على جاهله
فنقول لا شيء من الظاهر بمشتبه وكل متشابه مشتبه ولا شيء من الظاهر بمتشابه واذا لم يكن
متشابها يكون محكما وكل محكم يجب العمل به وفاقا اما الكبرى فللاحاديث واما الصغرى
فلان معنى قوله ع ما اشتبه على جاهله هو ان يتحير الامام وهو الذي عبر عنه بالجاهل بعلمه
بالوضع فيتصور منه الجهل بالمراد من اللفظ بحيث يصير مترددا فيه ولا شك ان الظاهر يكون
المراد منه مظنونا فلا يكون متشابها بهذا المعنى والجواب منع ذلك اما اولا فبان المظنون ايضا مشتبه
لان الجهل المقابل للعلم بمعنى الاعتقاد الجازم يصدق على الظن فيكون الظان ايضا جاهلا ويكون
المراد مشتبها عليه والحاصل انا لا نسلم ان الاشتباه منحصر في صورة الشك والتردد بل
كل غير معلوم مشتبه وان كان مظنونا قال الفاضل المحقق المحدث الشيخ حسين بن شهاب
الدين العاملي ره ان المفهوم من الاحاديث هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه
على حاله والمتشابه ما عداه واما ثانيا فبانا وان سلمنا الانحصار وكون الظاهر غير متشابه

ولكن لا نم انه محكم اذ لا دليل على انحصاره في الايات وفيهما وقوله تعم منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات لا يدل على الحصر فلا يلزم من وجوب اتباع المحكم والعمل به جواز اتباع الظواهر لم لا يجوز ان يكون الواجب اتباع المحكم والعمل به ورد علم المتشابه الى العالم وعدم تكلف تحصيل العلم به والتوقف عند الظواهر والتفحص حتى ظهر تفسير اهل الذكر له وهذا لا ينافي ما ذكرتم في عدم جواز العمل بظواهر القرآن ثم انه دل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لان فيها ايضا محكما ومتشابها وناسخا ومنسوخا وعاما اريد منه الخاص ومطلقا اريد منه التقييد لانا نقول قد سبق ما يستفاد منه الجواب ونقول ههنا تاكيدا وتوضيحا انا لو خلينا انفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة عند عدم نصب القرينة العقلية والفعلية والقولية المتصلة على خلافها ولكن منعنا من ذلك في العمل بالقرآن اذ منعنا الله من اتباع المتشابه ولم يبين حقيقته لنا ومنعنا رسول الله صلعم من تفسير القرآن ولا ريب في ان غير النص محتاج الى التفسير لتحقق الاحتمال فيه واوصياؤه ايضا منعونا وايضا ذم الله من اتباع الظن وكذا رسوله واوصياؤهم ولم يستثنوا ظواهر القرآن لا قولا ولا تقريرا وليس هناك دليل قطعي بل ظني ولا اجماع على الاستثناء واما الاعتذار في العمل بالظن لانا لما ظننا كون مستفادا من الاية مراد الله فعلمنا بدون تركه مورث لخوف المؤاخذة في الآخرة ودفع [illegible] واجب فيجاب عنه بان عقلاء لنا ايضا قبح المؤاخذة مع النهي المطلق في اتباع الظن وعدم بلوغ الحرج وكيف يسمع هذا الاعتذار مع ان القائس يعتذر ايضا بمثل عذرك وانت تمنعه من القياس وسياتي لهذا زيادة توضيح في بحث حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد واما الاخبار فقد سبق في بحث جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ان اصحاب الائمة كانوا عاملين باخبار تبلغهم من واحد منهم وما كان في قريب من خمسين سنة فصاعدا عندهم اصل وكتاب يرجعون اليه وكانوا اذا حدثت حادثة وروى ثقة فيها خبرا عن

لابي عبد الله ع الداء الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القران نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي

عن صنف او معارضا او نابع او مقيدا او فقد شرطا او ما نعا او يعني الا انا ممن نص او نسخ الى علينا الائمة في جميع ما لهم في احاديثهم

٦٧

من المعصوم المتقدم يعملون بخبره من غير تربص وسؤال عن انه هل هناك عند الاصول والكتب ما كان عند كل واحد من فضلائهم الا اصله لا غير اذ مع اصل واحد من غيره وبالجملة ما كان مجموع الاحاديث مجتمعا عندهم وما كان لهم مثل التهذيب بل مثل الفقيه والائمة ع يعلمون هذه الطريقة منهم ولا ينكرون بل يحثونهم على العمل بالاصول وكتاب الاحاديث وبالجملة قد حصل لنا علم قطعي من التتبع بتجويز العمل من امتناع بخبر العدل الامامي من غير فحص ولهذا عملنا بظواهر الاخبار مع ما قلنا من ان مدار التكاليف في كل الاعصار على الظواهر من لدن آدم الى يومنا ولولا هذا الذي قلنا لكنا في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين والله الموفق واستدل بعض الفضلاء بآيات واحاديث على جواز العمل في الاحكام النظرية بظواهر القرآن المحتملة لوجوه متعددة من النسخ والتقييد والتخصيص والتأويل وغيرها لكنه لم يرد نص في موافقة مضمونها عنهم ع ولا في تفسيرها ونقل الكل بما مر ذكره ويرد عليه ان هذا استدلال دوري لانه استدلال بظواهر الكل الا ان يدعي ان هذه الآيات محكمة عند الكل اما بنفسها او بمساعدة دليل قطعي وانا انقل اشهر بعض كلامه مما المتمسك به فاقواها وارجحها ليقاس عليه غيره اذ ليس في الاطالة فائدة معتد بها الآية الاولى قوله تعم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول والرد الى الله رد الى محكم كتابه كما جاءت به الرواية اقول الذي يفتح بانه مراد هو ان المخاطبين بهذا الخطاب المتنازعين في شيء ما ولو قلنا في كل شيء مودون بالرد الى الله والرسول لدفع التنازع ولا نعلم ما المراد بالرد الى الله وانه هل يكفي الرد الى واحد منهما او لا بد من اجتماعهما تنزلنا عن ذلك وقلنا ان المراد بالرد الى الله الرد الى محكم كتابه وانه يكفي الرد اليه ولكن نقول ما الذي افادتنا هذه الآية وقد تنازعنا في جواز العمل بالظواهر فان قلنا افادتنا الجواز قطعا فاين موضع الافادة وان قلنا افادتنا ان نرجع الى محكم غيرها ليرتفع به النزاع من بيننا فنقول نعم ولكن بين هذا المحكم حتى ننظر فيه وان

فنشا في دينا ان نرجع في العمل بالظواهر الى المحكم ليصير الاحتمال المرجوح من مدلولها مقطوعا بعدمها فحينئذ تبين انه لا يجوز العمل بالظواهر حتى يصير محكما وهو خلاف مطلوبه ثم نقل هذه الآية بعد التسليم والتنزل على ان في القران ما لا يجوز الرد اليه وهو المحكم والاحتجاج بها احسن لرد قول الاخباريين وهو ان القران كله بالنسبة الينا متشابه واعترض عليه الفاضل المولى العاملي بان هذه الآية معارضة بقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم وليس فيها ما ينبئ بوجود آية موافقة لقوله وكذا قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى ولتبين للناس ما نزل اليهم وقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني الى غير ذلك من الآيات التي تؤيدها النصوص المتواترة والادلة العقلية الدالة على وجوب الرجوع الى النبي والامام وحجية قولهما اقول ان المحكم كما انه قول الله عز وجل فهو ايضا قول رسول الله وحكموا انه لو انهم حكموا النبي وهو تلا آية محكمة يقطع بها النزاع علم عدم وجدانهم في انفسهم حرجا وسلموا لكانوا مؤمنين فكذا لو تحاكموا اليه فرفع نزاعهم بقوله لكانوا رادين الى الله والرسول والحاصل ان الرد الى المحكم رد الى الله ورسوله ففي الثانية بالرد الى الرسول فقد رد الى المحكم وان لم نعلمه بعينه لان في القران تبيان كل شيء والنبي يعلمه ويحكم به وبالجملة كل ما دل على وجوب الرجوع الى احد الامرين لا ينافي المحكم الذي هو قول الله وسند حكمهما وقولهما الذي هو مستند الى محكم الكتاب الآية الثانية قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب الآية ذمهم على اتباع المتشابه دون المحكم فلو كان مثله لما كان كذلك وفيه ان هذه الآية محكمة الدلالة على ذم اتباع المتشابه واما وجوب اتباع المحكم فلا يستفاد منها الا ان ذكر بعض الكتاب محكما وكونه هن ام الكتاب لا يدل على وجوب اتباعه وذم المتشابه يدل على عدم ذم اتباع المحكم لمفهوم اللقب وهو

ان نقضي على سبعة وجوه ثم قال هذا اعطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب ولا يخفى عدم الدلالة مع القراءات السبع المشهورة منه

كمال الضعف سلمنا ولكن نقول ان وجوب الرجوع اليه لا نزاع فيه لاصالتنا النزاع في كون الظواهر محكما بالنسبة الينا وما ثبت حقيقة شرعية ولا عرفا في المحكم بحيث يشمل الظواهر قطعا والمستدل انما استدل بها بناء على كونها محكما الثالثة قوله تعالى افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها ذم على ترك تدبره ولا ريب ان المراد منه للباعث على العمل بمقتضاه اذ الشيء انما يكون مطلوبا لغاية اقول القدر المسلم ذم عدم التدبر وقد تدبرناه ووجدناه مشتملا على دلائل يفيد القطع بوجود الصانع وعلى تنبيهات دالة قطعا على حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان والفساد في الارض وقطع الرحم وغير ذلك ليس منها الحث على التدبر لاستنباط الاحكام الفرعية ولو كانت لما دلت الا دلالة ظنية لا تفيد في هذا الموضع الرابع قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه فاثبت للعلماء استنباطا ومعلوم انه من المستنبط منهم اقول بعد التنزل لحمل معرفة المستنبطين انهم الائمة او ما يشمل غيرهم ايضا انه ليس انه كلام للقوم فتدبر ان نعلم ان الآية المذكورة في سورة محصنة قطعا لآية اخرى مذكورة في سورة اخرى فالمجموع يدل قطعا على حكم مثل هذا واما لمعنى الاستنباط المستند الى القطع بمراد الله تعالى هو الاستنباط الذي يرافقكم في العمل لا التمسك بدلالة ظنية الخامسة قوله تعالى بلسان عربي مبين والغرض منه وضوح المعنى اقول ان اريد بوضوح المعنى ما يشمل فهم المجمل من حيث الاجمال فنسلم وضوح كل القران وانا نرد ما نعلم ونطوي بالمراد منه فلا كيف والمتشابه عنه هنا الثاني ايضا هذا مع انك تعلم ان بعض القوم لم يعرف الجلالة والاب في قوله تعالى وفاكهة واباً فيكون المراد من المبين وضوح اكثره او معنى آخر ثم اخذ في الاستدلال بالحديث وذكر عشرة احاديث اقوالها دلالة لانه حث للاول الامر بالاخذ به في الحديث الثاني على الاطلاق خرج منه المتشابه بالاجماع وبقي ما عداه والظاهر ان مراده

سبع انه قد روى الكليني في كتاب فضل القرآن روايات منافية لها منها رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال ان القرآن

بالحديث هو حديث الثقلين فقول اذا امرا احدا بالتمسك بكتاب لا يدل على انه يمكنه
الفهم بنفسه بل الذي لابد منه هو الاستمداد للفهم بعدم الافهام لا سيما اذا قرن تمسك بالكتاب
الفلاح وبالعالم منهم لم يخرج منه المتشابه بل يتمسك به ايضا بعد افهام العالم له انا نحن
يعرض الحديث المتكول في صحته عليها قول العرض على المحكم من عرض على القرآن ونحن نقول بان الآيات
التي يرد على ترك العمل به كما رواه ابن بابويه عن الصادق ع في جواب من قال ان لي جيرانا ولهم جوار
يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال الصادق ع اما
سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا اقول الامام ع اراد
توهمات الافعال التي يؤاخذ بها في القيمة هي فعل اليد والرجل واللسان وهو لم يفعل منهن باليد
ولا سعى اليهن بالرجل ولا التمس منهن الغناء باللسان فنبهه ع على ان دلالة هذه الآية على كون
الاستماع ايضا مسئولا عنه قطعية وكون السمع في الباطن عند السمع المعروف وقوله عليه السلام
في رواية عبد الاعلى في رواية السام حيث قال لما عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي
مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله تعالى ما جعل عليكم في
الدين من حرج امسح عليها فلو لم يكن الكتاب كله محكما بالنسبة الى الامام ع لا ريب فيه فيجوز
له الاستدلال بما هو ظاهر عنده زيادة وما قال للسائل مثل هذا الاستنباط وان الآية
الشريفة تدل على كبرى كلية دلالة قطعية ولو ضم الحاج على عموم النكرة الواقعة في سياق
النفي ههنا وهي قولنا لا شيء من الحرج في الدين والحرج له افراد يقينية وافراد مشكوك فيها
فلعل عدم وضع المرارة دونها بعد القطع كان من الافراد اليقينية عند السائل فوقف
هنا وما اشبهه من الصغريات اذا انضمت الى الكبرى القطعية يفيد العلم ونحن نقول به
وليس استدلالا بالظاهر الخاص وقد وقع الاحتجاج به من الرواة واقرهم عليه الائمة ع

ثم قول

واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة وصحيحة فضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون
منه

مثل قول زرارة ومحمد بن مسلم للباقر ع انما قال الله ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف
اوجب ذلك اقول ليس في هذا الحديث احتجاج من الراويين الثقتين ع على شيء بل هو طلب الدليل
ونفي لدلالة الآية على الوجوب لا انه قطعية او ظنية وهو ع ما اجابهم الا بالجدال بالتي هي احسن
كما يظهر لمن نظر الى كل الحديث ومذكور في الفقيه ثم اقول ان الحجة الاخيرة حجة حسنة لو ظهرت
بالتتبع ان اصحاب الائمة ع احتجوا بالآيات الظاهرة واستنبطوا منها الاحكام وافتوا
الناس وعملوا هم انفسهم بها واقرهم الائمة ع عليه ونحن نرجوا من الله التوفيق لتتبع هذا التتبع
ه وقد وقع الخلاف في تغيير القرآن السيد الفاضل سيد نعمة الله قده قد استوفى الكلام
في هذا المطلب في مؤلفاته كشرح التهذيب والاستبصار ورسالة منبع الحياة وانا انقل ما
في الرسالة لزيادة فيه كفاية قال ان الاخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على وقوع الزيادة
والنقصان والتحريف في القرآن منها ما روي عن مولانا امير المؤمنين ع لما سئل عن التناسب
بين الجملتين في قوله تع وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى
وثلث ورباع فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن ومنها ما روي عن الصادق ع في
قوله تع كنتم خير امة قال كيف تكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ص ليس هكذا
نزلت وانما نزولها كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت ع ومنها ما روي في الاخبار المستفيضة
في آية التبليغ هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي ع فان لم تفعل
فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم واما الازمان التي ورد على القرآن
فيها التحريف والزيادة والنقصان فهما عصران العصر الاول عصره ص واعصار الصحابة
وذلك من وجوه احدها ان القرآن كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي
كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون

الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المجالس والمجامع واما الذي كان يكتب ما ينزل
عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه قد كان يدور معه كيف ما دار
فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف ولما مضى رسول الله الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء
بسببه جمع امير المؤمنين ع القرآن كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد وفيه الاعرابي
واعيان الصحابة فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال له الاعرابي الجلف ليس لنا فيه حاجة هذا
عندنا مصحف عثمان فقال ع لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر ولدي القائم ع فيحمل الناس
على قرائته والعمل باحكامه ويرفع الله سبحانه هذا المصحف الى السماء ولما تخلف ذلك الاعرابي تلاو
احتال في استخراج ذلك المصحف ليحرقه كما احرق مصحف ابن مسعود فطلبه من امير المؤمنين
فأبى وهذا القرآن كان عند الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما
رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة قال قرأ رجل على
ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله ع
مه كف عن هذه القراءة واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام قرأ كتاب الله
على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وهذا الحديث وما بمعناه قد اظهر العذر في تلاوتنا
في هذا المصحف والعمل باحكامه وثانيها ان المصاحف لما كانت متعددة لتعدد كتاب الوحي
عمد الاعرابيان وفعلاه الى انتخاب ما كتبه عثمان وجملة ما كتبه غيره وجمعوا الباقي في قدور الماء
وطبخوه ولو كانت تلك المصاحف كلها على نمط واحد لما صنعوا هذا الشنيع الذي عيب عليهم به من
اعظم المطاعن وثالثها ان المصاحف كانت مشتملة على مدائح اهل البيت ع صريحا ولعن المنافقين
وبني امية نصا وتلويحا فعمدوا ايضا الى هذا وبعض من المصاحف حذرا من الفضائح وحسدا
لعترته ع ورابعها ما ذكره الثقة الجليل علي بن طاوس ره في كتاب سعد السعود من محمد بن

يعقوب

ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد وذلك لنا
منه

يعقوب البرهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان الى الآفا
ق اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل
الشام مصحفا والى اهل الكوفة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد
ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فاذا كان هذا حال اختلاف مصاحفه
التي هي بخطه فكيف حال غيرها من مصاحف كتاب الوحي والتابعين واما العصر الثاني فهو زمان
القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الآن موجود
المصاحف التي هي بخط مولانا امير المؤمنين ع واولاده المعصومين ع وقد وقع شاهدنا
عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتاب المطالع السعيدة ان ابا
الاسود الدئلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معاوية وبالجملة لما وقعت اليهم المصاحف على ذلك
الحال تصرفوا في اعرابها على ما يوافق مذاهبهم في اللغة العربية كما تصرفوا في النحو وصاروا روا
الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان
يتجدد القاري الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القاري الثاني انتقلوا عن ذلك
المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراء السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم
عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين العاملين
بالقرآن ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة
للناس يأخذون القرآن عنهم ثم ذكر قول النبي ص انهم على الحوض اذا سألهم كيف خلفتموني
في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون
عن الحوض   وما قال الله تعالى فلا تدل الاية الشريفة على ما ذكره من عدم التغير في
القرآن الذي هو بايدينا الآن لانه محفوظ عند مدينة العلم واولاده ع وخزان علمه

في الاختلاف الذي لا يختلف به الحكم الشرعي واما فيما يختلف به الحكم الشرعي فالمشهور التخيير بأي قراءة شاء ...

الله يكفي لصدق الاية والله يعلم ده ثم اعلم ايضا ان الراقي الى هذه بعد ما بين ومن التحقيق يظهر الكلام والقدح في تواتر القراءات السبع من وجوه اولها المنع من تواترها عن القراء لانهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قراءته نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وثانيها سلمنا تواترها عن القراء لكن لا يقوم حجة شرعية لانهم من احاد المخالفين استبدوا بها بارائهم كما نقدم وان حكموا في بعض قراءاتهم الاسناد الى النبي ص لكن لا اعتماد على رواياتهم عند جابرين كحي وايد المحدث بل الامر هنا اجل واعلى وثالثها ان كتب القراءات مشحونة من قولهم قرا حفص او عاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب ع واهل البيت هكذا بل ربما قالوا في قراءة رسول الله ص كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم والضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيما لقراءة المعصومين ع فكيف تكون القراءات السبع متواترة عن الشارع تواترا يكون حجة على الناس د وقد تلخص من هذا الكلام امران احدهما وقوع التحريف والزيادة والنقصان في المصحف وثانيهما عدم تواتر القراءات السبع عمن يكون قوله حجة اما الاول فقد خالف فيه المرتضى والصدوق والشيخ وابن سلام الطبرسي حيث ذهبوا الى ان القران الذي نزل به جبرئيل ع هو ما بين دفتي المصحف من غير زيادة ولا نقصان اما السيد ره فلم يعتمد على اخبار الاحاد فلا يلزمهم علي بار وي من قوله القران واحد نزل من عند واحد على نبي واحد وانما الاختلاف من جهة الرواة و التامل يظهر ان هذا الخبر دليل لنا علينا وبدل على ما قلنا من الامرين فان قوله القران واحد ينفي تكثر القراءات واما اثبات الاختلاف من جهة الرواة اي حفاظ القران وحامليه فيشمل الاختلاف في التحريف وفي تكثر القراءات على انه لا يجوز ان يكون الوجه فيما صاروا اليه التحرز من طعن اهل الكتاب وجمهور الجمهور وعوام المذهب وتباينوهم منه الكلام على اعجاز القران على استمال

وذهب ... ان قراءة عاصم بطريق ابي بكر وقراءة حمزة ...
فالاولى ... الترجيح ... الذكر ... القراءة ... صلوات الله عليهم ...
... فيه لعدم كمون محل التوقف ...

١٧١

الاحكام منه بسببها وقع فيه من الزيادة والنقصان وجوابه ان ما وقع فيه لم يخرج اسلوبه عن الفصاحة والبلاغة والامر بعلمه صلوات الله عليهم ببيانها فيه من التحريف على وجه لا يقدح في اخذ الاحكام منه اذ هم العالمون به على ما تقدم الكلام فيه واما الثاني فقد خالف فيه الجمهور ومعظم المجتهدين من اصحابنا فانهم حكموا بتواتر القراءات السبع وبجواز القراءة بكل واحدة منها في الصلوة وقالوا ان الكل ما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين ص وربما استدلوا عليه بما روي من قوله نزل القران على سبعة احرف وفسروها بالقراءات السبع انه ورد في الاخبار عن ابي الحسن الرضا ع رد هذا الخبر وان القران نزل على حرف واحد على انه قد جماعة من العلماء فسروا السبعة الاحرف باللغات السبع كلغة اليمن ولغة اهل مصر ونحوها لان في الفاظه ما يوافق ما اشتهر من هذه اللغات في اصطلاح اربابها واما الاعتراض بانه لو كان قد تم من وقوع التحريف فيه لو كان حقا لازاله عنه امير المؤمنين ع في خلافته نعم اعترض في مقابلة الركاكة لانه ع ما تمكن من رفع بدعهم الحقيرة كصلوة الاضحى وتحريم المتعتين وعزل شريح عن القضاء ومعوية عن امارة الشام فكيف هذا الامر العظيم المستقيم لتغليط الاقرانين بل تحقيرهم لان حبهما قد اشرب في قلوب الناس حتى انهم رضوا ان يبايعوه على سنة الشيخين فلم يرض ع فعدلوا عنه الى عثمان واما الموافقون لنا على صحة هذين الدعويين فعلى الاولى معظم الاخباريين خصوصا مشايخنا المعاصرين واما الثانية فقد وافقنا عليها سيدنا الاجل علي بن طاوس طاب ثراه في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ونجم الائمة الرضي في موضعين في شرح الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب واذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض وادني للامام عواه فيه اشكال الاول ان القشوي تتعلق بافعاك

المكلفين واحكام الفعل الاتي على الخمسة المشهورة فالحكم الرابع الثاني ان الظاهر من العبارة
يفتي بالحل الزائد على الخمسة من غير القرائن مع انه يظهر من غير هذا الحديث ان كل رطب ويابس يكون فيه ولكنه
لا يعلم منه غير الامام ويمكن المنقضي عن الاول بملاحظة حال المكلفين والازمنة يفتي بهذا بما ينفع بعد
لغيره وفي هذا الزمان علما ما يفتي في زماننا هذا وكان المنقضي واحد انما تتعدد الاحكام بتعدد احوال
المكلفين وتعدد الازمنة فعلى الخمسة من المكلفين في مسئلة واحدة بالاحكام الخمسة لكل حكم
ثم يفتي لخمسة اخرى هذه الاحكام بعلم فباعتبار الحمل يصير الاحكام عشرة وعليه فقس حال المخالف
الواضح العجيب بتعدد الازمنة ولهذا التوجيه شاهد من الاحاديث فتفحص تجد الثاني بان السبعة الاحرف
هي البطون الاول ولكل بطن بطن الى سبعين بطنا مثلا فيمكنه ان يفتي بها ايضا والله يعلم

المقصد الثاني في الاجماع والتمهيد مقدمة ما يكشف القناع عن وجه المسئلة ورفع
حجابا عن كلام المصنف الاول انه يمكن حصول العلم للخواص برئيس برايه في حكم شرعي مثلا وان لم يصرح
به ويمكن حصوله لغيرهم من تتبع اقوالهم وافعالهم بعد ما علم ان الخواص لا يرون على رايه الا
لا يصدرون الا عنه وان لم ينقلوا عن رئيسهم فيما لو حدثنا فانا لا اسانيد في شرح
الدروس كثيرا ما يقع في الوجود ان نعلم او نظن ان شيخنا مثلا معتقده وطريقته كذا من غير ان يكون
حضور خبر منقول عنه في هذا الباب فانت خبير بان انكار تحقيق مثل هذا مكابرة بلا مرية اذ نعلم
قطعا في بعض المسائل ان الامام قائل به مع قطع النظر عن خبر ورد فيه مثل المسح على الرجلين ونحوه
كيف وانكار الضروري ربما لا سبيل اليه وهو ايضا من هذا القبيل اذ ليس علمنا فيها من الاحاديث المنقولة
بل يجوز الان في الزمان ان العوام ايضا يعلمون ضرورة من دون علمهم بالاخبار قطعا واذا جاز ان
يصل مثل المسائل العشرة التي يعلمها الخواص والعوام قطعا فانما يستبعد ان يصل الى حد
القطع او الظن للخواص او لبعضهم وهو ظاهر الثاني ان العلم بالاجماع قد يحصل من مشافهة المجمعين

وسماع

وسماع اقوالهم ان كانوا قليلا القول ومع ضم قرائن تدل لا لم قطعية على مطابقة ذلك لاقوالهم ان شرطنا
الراي وقد يحصل بالتسامع سواء كان الطريق متواترا او احادا وقد يحصل من تتبع اقوال الخواص منهم مع
قرائن اوبدونها وهذا الاخير قد يحصل من تتبع اقوال البعض وان لم يحط خبرا باقوال الكل وبعض الفضلاء
ان الاطلاع على اقوال خواص طائفة وحصول العلم باتفاقهم على حكم ينبغي اتفاق الكل يمكن بنحو من التتبع وعدم
وجدان مخالف بينهم سيما مع انضمام القرائن الدالة عليه فان العادة تحكم بانه باتفاقهم على حكم ينبغي اتفاق الكل
يمكن بنحو التتبع بانه لو كان لقولهم في تلك المسئلة مخالف لظهر منه او كان ينقل الينا وهذه المقدمة يسميها المنطقيون
والمتكلمون والاصوليون بالقطعيات العادية ولا يشك فيها اهل الانصاف ويستعملونها في المطالب العظيمة
ثم قد يعد دعوى العلم باجماع الامامية رضوان الله عليهم على حلية المتعة وعدم قدح الحسنات كسكون البعض
نفيه او قول بان رايه كذا كذلك بان حصول العلم المذكور ويحمل سكوت بعض خواصهم عن التصريح وما يجري
مجراه على الرضا به فهو في حكم الموافق للمصرحين الثالثة هي ان اجماع طائفة كثيرة من اهل بلد بل من
اهل بلاد شتى قد يقع نادرا ولا تنبيه ذكرهم اقوالهم في مسئلة لكي يتحقق الاجماع فينتفع به من بعدهم الى
الاسماع عن غيب ولو كان تحقق ووقوع لنقل نقلا متواترا لغرابته لتوفر الدواعي على نقل الامور الغريبة
العجيبة وانا الى الان لم اطلع على اجماع بنسب مدعيه سماعه الى احد وهكذا متصلا الى من حضر هذا المجلس
وشاهد فضلا عن السماع من جمع وجمع في جميع الطبقات لكثرة الاجماعات الذي يدعيها اصحابنا في زمان سابق
على زماننا الظاهر انه حصل لهم العلم او الظن به وبموافقة المعصوم للمجمعين من تتبع الاقوال
والاحوال والقرائن وانت تعلم ان مثل هذا التتبع قد يفيد احدا قطعا وقد يفيد الاخر ظنا
وقد لا يفيد شيئا فلا بد لكل مجتهد من التتبع وعدم الاكتفاء بتقليد غيره من المدعين الرابعة
ان الذين يقولون بوجوب اظهار الامام القول الحق اذا اتفق العلماء على الباطل لا يقولون بانه
يجب عليه ان يعرف نفسه بل على هذا لو كان هناك حديث صحيح دال على خلاف ما اجمع عليه العلماء

[illegible]

اكتفى به من الصفوة ونفسه والهائمات المعرفة الخلاف مع جماعة من شيوخ القدوس وما بقى بيانه يجب على المعصوم

فى زمان الغيبة او كان مجتهدا واحدا فى تلك الخلاف ما قالوه مع معرفة نسبته لا يمكن ان يقال ان المعصوم ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه اذ لا فرق ظاهرا بين ان يكون اظهار الخلاف على تقدير وجوبه بعنوان انه قول فقيه وان لم يعلم انه من المعصوم اذ الرجل القائلون بوجوب الاظهار انه يجب على الامام ان يظهر القول بالخلاف مع تعريفه نفسه للناس بل يقولون انه يكفى ان يظهر القول ولو لم يعلم العلماء انه الامام وبين ان يكون الخلاف مدلولا عليه بالرواية الموجودة فى احاديثنا وينبغى انه على هذا لا يبعد القول ايضا بان قول الفقيه المعلوم ليس ايضا يكفى فى ظهور الخلاف ايضا فتدبر انتهى كلامه زيد اكرامه فى قوله اظهار الخلاف اما اولا فلانه لا يتحقق اجماع على البطل فنقل اهل عصر الاجماع ومن بعدهم واما ردهم الى الحق والثانى سقوط على وجهين الاول ان ينصب لهم دليلا لا يحتمل للانكار ومعه والثانى ان يبين لهم دليلا مثل باقى الادلة الفقهية التى لا تخلو من مناقشات على الاول لا فائدة فيه اظهار الخلاف مع عدم معرفة على راى الامامية ان الاجماع من حيث هو اجماع ليس حجة عندهم بل المعتبر عندهم قول المعصوم وتقريره اللذان على انهما صادرا عن اعتقاده لا عن خوف وتقية فلو فرضنا انه لم يظهر الخلاف لا يتحقق بمجرد قول العلماء المعروفين اجماع على الوجه الاول الفرق بين وجود الرواية الصحيحة والفقيه المعروف النسب الذى يستدل بالدليل الظنى وبين ظهور الامام وبيانه الحق واضح وعلى الوجه الاخير لا يظهر فرق كما قلنا ونقلنا ويظهر من الشيخ ره فى العدة انه يقول فى سبيل الصدوق بانه يجب على الامام رد المبطلين الى الحق اما بنفسه واما بسفير من سفرائه قده فى العدة ومتى فرضنا ان يكون الحق فى واحد من الاقوال ولم يكن هناك ما يتعين ذلك القول عنه فلا يجوز للامام المعصوم ع الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق فى تلك المسئلة او يعلم بعض ثقاته الذين يمكن اليهم الحق من تلك الاقوال حتى يؤدى ذلك من جنس الى الامة ويقترن به قوله علم معجز يدل على صدقه لانه لم يكن كذلك لم يحسن التكليف وفى علمنا ببقاء التكليف وعدم

ظهور

ظهوره او ظهور من يجرى مجراه دليل على ان ذلك لم يتفق او لهذا يظهر من القول بوجوب الظهور كذلك بطريق الاولى اذا اتفق الفكر على الخطاء ويلزم منه حجية اجماع جميع العلماء المعروفين اذ لم يظهر الامام خلافهم بنفسه او بسفيره قدس الشيخ المحقق السكابى قدس سره فى رسالته فى الاخبار والاجماع ان قول الشيخ فى غاية الضعف لانا لا نسلم عدم جواز الاستتار ووجوب الاظهار ولعل بعض الموانع مثل التقية وغيرها مما لا اطلاع لنا عليه يمنعه من الظهور والاظهار ونقول الحجية على الوجهين متقابلان فى صدورها بل قطعا فاى ثقة من ثقات الامام اعلم القائلين بها بحقيقة الحال واثبت صدق مقاله بالمعجزة وبالجملة عدم بيان الاختلاف الذى فى زمان الغيبة على وجه يظهر حقيقة قول احد القائلين باصل المتقابلين وخطاء قول القائل بما يقابله اكثر من ان يخفى على من له ادنى تتبع فى المسائل الشرعية انتهى كلامه ودفع مقام الخامسة الاجماع على حكم اما ان يكون من جميع خواص طائفة منها او من بعضها والطائفة اما الاثنى عشرية او غيرهم والاخير اعنى غير الامامية لا ننتظر اليه وعلى الاول اما ان يتحقق فى زمان الحضور من ائمتهم ع او يتحقق فى زمان غيبة صاحب العصر المنتظر صلوات الله عليه وعلى التقديرين اما ان يكون هناك خبر مخالف لما ادعى الاجماع فيه او لا وعلى الثانى اما ان يكون خبر موافق او لا فهذه هى الاقسام ولنكن فى ذكر منك والحق ان التحقق وقد جاء الاول لاشك فى ان العلم العادى حاصل لنا بان جميع خواص امة النبى ص قائلون بوجوب الصلوة ونحوها وان جميع خواص الشيعة قائلون بحلية المتعتين متعة الحج ومتعة النساء وان قولهم هذا انما هو صادر عن قول امامهم ورأيه وان فرضنا عدم وجود خبر فى ذلك وهكذا الحال لو فرضنا حصول العلم لنا بان فضلاء اصحاب الصادق ع قائلون بالتخيير بين الجهر والتسبيح فى غير الاوليين مع عدم حصول العلم بتنبيه الحاضرين من اصحابه وغيرهم من اصحاب باقى الائمة ع وعدم وصول خبر فى ذلك الينا لما مر فى المقدمات ما ظهر امكان الوقوع والعلم والحجية بقى الاشكال فى تحقق الاجماع

في زمان الغيبة وسيجيء الكلام فيه ره الثاني الاجماع اه لم يتبين ره ان اطلاق الاجماع على المعنى الاول وفيه بين
المعنيين باي طريق هو والظاهر ان هذين فردان للمعنى الاول اذ يصدق على مثل هذا الاتفاق انه اتفاق
جمع يعلم بان المتفق عليه صادر عن الامام ع ره وهذا القسم من الاجماع اه انما المراد عدم التميز
عند اهل الاجماع فان لم يكن الفضل من ائمة ع قبل وقوع الغيبة كما هو مشهور اهل الاقرب فيه وامكان المراد عدمه
عند العاملين الذين حصل لهم العلم به بتوسط تتبع الاقوال وشهادة القرائن فقد ورد عليه بعض
الفضلاء قد ره التحقيق بان معنى وجوب دخول المعصوم في الاجماع ليس الا ان قوله ع يجب ان يكون
موافقا لاقوال المجمعين وهذا لا يستلزم دخول شخصه في جملة اشخاصهم بل ولا كونه في زمانهم فان
انعقاد الاجماع في زمان الغيبة غير موقوف على حصول قول امام العصر ع في اقوالهم بل ربما
انعقد على طبق قول غيره من الائمة الماضية ع فان كل قول امامهم حيا وميتا ولهذا التدقيق
لم يحتج الخاصة في تعريفهم الاجماع الى ما قيده العامة في تعريفهم له من قولهم في عصر بل لو قيد به لكان
مخلا لخروج هذه الصورة به مع انها العمدة في هذا الباب وانما يحصل الاطلاع منا على موافقة قوله ع
لقولهم بالقرائن والامارات المعلومة بالتتبع الدالة على ان اتفاق هذه الطائفة لا يكون الا على
طبق ما ثبت عندهم من قوله ع كما في الكافي المومي اليه ره في القدح وقد لا يتعين لنا قول الامام في كثير
من الاوقات فيحتاج الى اعتبار الاجماع فنعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل فيهم اسمي واما الاطلاع
على اتفاقهم فيحصل عند التتبع لاثارهم وقد مرت الاشارة الى ثبوت علمنا بحصول اتفاقهم عن
هذا الطريق على وجه لا تشك فيه فتذكر فظهر من هذا التحقيق وضوح ما توهم بعض الفضلاء
في هذا المقام من ان الاجماع يطلق على اتفاق جمع على امر يقطع بان احد المجمعين هو المعصوم ع
ولكن لا يتميز بشخصه وهذا القسم من الاجماع مما لا يكاد يتحقق زمان الامام ع قبل وقوع الغيبة كما
ظاهر اشتهر واعتنا كثيرة في كل عصر يعرف كل منهم وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل

هذا الاتفاق

هذا الاتفاق اقول لا يظهر مما افاده ره حصول القطع بان المعصوم احد المجمعين بل حصول القطع
بان قوله ورايه موافق لما اجمعوا عليه والمعصوم كانه لا يمكن تحقق مثل هذا الاجماع وانما نرجع عدم
تحقق ما يدل عليه الشريف على الظن والمبهم هنا بيان حاصل صور بعض الاجماعات التي ادعوها في زمان
الغيبة فنقول المدعى للاجماع اما ان يدعي انعقاده في غير زمان الغيبة الكبرى او فيه والاول سيجيء
الكلام فيه انشاء الله وعلى الثاني اما ان يدعي الاجماع اجماعا في هذا الزمان ايضا على مسئلة اولا وعلى التقديرين
اما ان يكون في الكتاب او الاخبار او اقوال اصحاب الائمة ع شاهد لاحدهما او لهما او على احدهما او
فيهما او ليس فيها للمسئلة عين ولا اثر وعلى التقادير فاما ان يكون في المسئلة قول المخالف سواء كان
من واحد ام اكثر اولا ثم نقول اتفاق العلماء الامامية في ذلك الزمان لو فرض امكانه ووقوعه والعلم به
فليس بحجة اذا لم يكن بحيث يكشف عن قول المعصوم او فعله او تقريره المطابق كل منها لاعتقاده
سواء كان صاحب العصر او واحد من ائمة الطاهرين ع والقول بان مثل هذا الاتفاق مستلزم
للكشف عن مطابقة قوله ع ورايه لما قالوه لوجوب الظهور عليه لو اجمعوا على الخطا قد عرفت ضعفه
ودخول مجهول النسب فيهم غير مستلزم لكونه هو المعصوم ع لان استلزامه مبني على ثبوت تلك الاصل
الضعيف ولكن يمكن دعوى القطع بموافقته ع لهم في بعض الصور المتقدمة الاولى ان يعلم اتفاق
كل علماء ذلك الزمان او بعضهم مع عدم العلم بمخالف على مسئلة ووجدوا شاهدا من الكتاب او السنة
او فتاوى اصحاب الائمة ع ولم يظهر مخالف لها منهم ونشير طريق فتاوى الاصحاب ان لا تكون بمجردها كاشفة
عن قوله واله لكانت هي اجماعا مستقلا بنفسه كما سيأتي فانه يحصل العلم العادي بموافقته ع وقد سبق
ما يدل على ما قلنا في المقدمة الثانية ويوجب هذا العلم القطع بالكتاب من جهة متنه الذي لولا هذه
العلم بالوفق لهما ظنيا وكذا القطع بالخبر سندا ومتنا لكن افادة مثل هذا الاتفاق القطع لكل
واحد او الظن من افراده قوله ع وقولهم ليس امرا لازما كما اشرنا اليه في المقدمة الثالثة الثانية ان يعلم

الاتفاق على مسئلة مع تعارض الاخبار فيها وكاهذا الاتفاق من قدمائنا الاخباريين الراويين
لتلك الاخبار التاركين لاحد المتعارضين القائلين بالاخر سواء كان فتوى لواحد من اصحاب الائمة ع
موافقة لاقوالهم او لم ينقل عنهم فتوى اصلا سواء اتفق معهم الاصوليون ام لا وفيه انه ليس
ما هو مثل سابقه في ايجاب القطع او الظن بدخول قول المعصوم وانما فيها الاخبار وترتيب لاتفاق
الاصوليين ربما كان مبنيا على ترجيح احد المتعارضين لمرجحات مذكورة في الاصول هي ما يظهر من
الاحاديث وهي امور ظنية لا اعتماد عليها فكيف نطمئن بقولهم وفتاويهم ولا شك في
اختلاف مراتب الظن مع وجود الموافق ومع عدمه ومع وجود المخالف ومع عدمه الثالثة ان يعلم
اتفاق هؤلاء القدماء ايضا على مسئلة مع عدم نقل نص فيها فانه يحصل للمتتبع لاقوالهم العلم
انهم لا يقولون الا عن راى الامام ع وقد مر في المقدمة الاولى ما يرشد الى ما قلنا من حصول
القطع بدخول المعصوم عند نقل خبر عنه الرابعة ان يعلم انهم ايضا على علم مع وجود نص او نصوص
على خلاف ما اتفقوا عليه سواء كان هنا ايضا خبر لو ضعيفا مطابقا لما اتفقوا اولا وظاهر ان الاخير اكثر
واحرى واقوى بكون القطع بان الواقع خلاف منا طيقها الظهر واولى وانما صدر عن مصلحة واما
اتفاق المتاخرين كذلك فلا يسمن ولا يغني اما الاخباريون منهم فلبعد حصول العلم لهم
بقول المعصوم من غير طريق التواتر والمفروض عدمه واما الاصوليون فلاعتمادهم على اصول
بحيث جعلوها معارضة للنص وانكار صحيحا بظهور ذلك لمن نظر في الرسائل المتدينة المعروفة
ورسالة الشيخ الفاضل شيخنا الدين العاملي ره ولعل هذا الصور اعني التي يحصل فيها حصول
العلم بدخول قول المعصوم فيها ان لم انحصرا ستيفا الصور بل ذكرت ما حضرني ان
هذه الصور وامثالها الوافية لاصطلاح ابدخول المعصوم اما لكونها منقولة من طريق الاحاد
اولعدم افادة القرائن القطع بدخول قوله ع فهل يجوز التعويل عليها ام لا فيه تحقيق

القول

القول فيه انتم عند تكلم المصنف على الاجماع المنقول بخبر الواحد ره وايضا اجماعهم
انتم تعلمون ان العوام يتبعون علمائهم فاذا اجمعوا على الباطل يلزم منه ضلالتهم سواء كان اتباعهم
واجبا او محرما والضلالة توجب ظهور الامام عند المستدل والاصل ان استلزام الاجماع
للضلالة ليس مشروطا بوجوب الاتباع فانه الامر ان يكون العوام ملومين باتباع من لا يجب
اتباعه بل يحرم وليس هذا بظاهر للمستدل بعد ما نقلوا هذا الكلام في الزاجب ما قاله اولا
بل نقول ان القدر المسلم من وجوب رد الرعية الى الحق هو ما اذا اجمع العلماء على بطلان الناس
من الدين واما الاتفاق على مسئلة فرعية فكلا ره وفاتهما ره هذا هو الذي
ينعقد في زمان الحضور وقد افاد شيخنا الفاضل المحقق في الذخيرة بجملة وافية لبيان هذا المطلب
وبعض ما سبق وانا انقل عبارته قدس سره بطولها لاشتمالها على فوايد ره فان قلت
تحصيل العلم بموافقة المعصوم ع في بعض الاحكام بحسب القراين الكثيرة كما اذا ظهر في حكم من
الاحكام المهمة التي يقع الاحتياج اليها غالبا ويعم البلوى بها اتفاق المشهورين من
الامامية ولم يعلم بالتتبع التام مخالف له او قادح فيه طاعن عليه في تحصيل العلم بانه
مذهب الائمة ع لانا نعلم ان عمل اصحابنا الامامية ممن عاصر الائمة ع كان على ذلك لولا النقل
بمقتضى الفتاوى واذا كان عليهم جميعا او اكثر مشاهيرهم على شيء ما من الاحكام الشايعة التي
يقع الاحتياج اليها في الاعصار لا يعلم موافقة الامام لان من المعلوم ان جماعة كثيرة من العلماء
والاتقياء ونقلة الحديث وحفاظ الرواية كانوا في عصر ظهور المعصومين ع قرنا بعد قرن
وخلفا بعد سلف في مدة متطاولة متمادية تنيف على ثلثمائة سنة وكان جماعة منهم مشهورين
بالعلم والتقوى متصدين للرواية والفتوى منصوبين لذلك من قبلهم ع وكانوا متعلقين
فائزين بادراك لقائهم اخذين حقائق المسائل عنهم ع بالسماع والبيان على وجه القطع

واليقين دون الظن والتخمين لما يجد من المراد هم من انكار الظنون والاهوا والتجنب عن
الاقيسه والاراء وكانوا متمكنين في كثير من الاحيان من استعلام الحق في الوقايع التي حصل
احتياجهم اليها ووقع البلوى بها ومن المعلوم ان جماعة من امثالهم اذا اتفق علماؤهم او فتاويهم
على شيء كان ذلك موافقا عن هذا المقام حتى قال في الذكرى ان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه
في شرايع ابي الحسن ابن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة
العلة تراهم يرجحون الاخبار الضعيفة المعمولة عند المتقدمين الموافقة لفتاوي اكثرهم
على اخبار صحيحة الاسانيد على انه لا يصح في العادة ان لا يعلم المعصومون ع بفتاويهم وفتويهم
اذا كان مستمرا كذلك او علموا ولم ينكروا عليهم مع كثرة استفتائهم عليهم واصحابهم
في هدايتهم وتعليمهم ولو كان شيء من ذلك لابان النقل انتشاره رواة الحديث ونقلة الاخبار
وحفظة الاثار على كثرتهم وانتشارهم في اقطار الارض وطول مساعيهم وتوفر دواعيهم
اخذ العلم والرواية من اصحاب الائمة ع ولحقتهم لقرون واخذوا عنهم وكذلك تعقب السلف
الخلف والاخذ الماضي وهلم جرا الى زمن اكثر المشايخ المتأخرين عنهم الذين دونوا الفقه
وضبطوا الاقوال وميزوا بين الخلاف والوفاق فلا يكون قول من اقوال المتقدمين
خارجا عن اقوال هؤلاء خصوصا اذا حكموا بالاتفاق الا ان يكون قولا نادرا مطروحا
عند المشهورين من المتقدمين بل عمل اثنين او ثلثة منهم يوجب ما ذكرنا لولا احتمال ان
يكون اعتمادهم على رواية غير متواترة او خبر ورد من المعصوم تقية او لمصلحة من المصالح
او مأولة بتاويل خفي مع وجود المعارض لكن بهذه الاحتمالات ترتفع في الصورة التي ذكرنا
قلت الامر كذلك كما ذكرت اذا حصل العلم باتفاق جماعة من اصحاب الائمة ع ولكن طريق
هذا العلم منسد في زماننا هذا الا في قليل من المسائل التي صارت من ضروريات دين الامامية

كوجو

كوجوب المسح في الوضوء وعدم جواز المسح على الخف وبطلان القياس وامثالها واما في غيرها
من المسائل الخلافية فغاية ما يمكن لنا الاطلاع على مذهب اكثر المفتين المتأخرين عن قدما
ارباب الحديث وهو اصحاب كتب الفقه ولا يحصل العلم بمذاهب جميعهم لكثرة الكتب و [illegible]
المصنفات ولهذا لا يحصل العلم بمذاهب القدماء واصحاب الائمة ع فانه لم يكن من عادتهم جمع الاخبار
المتفرقة التي وصلنا اليهم وكانوا يعملون بها كما يظهر بالتتبع وعلى هذا كان يمضي السلف
والخلف الى ان نشأ تحرير الفتاوي وتصنيف كتب الفقه بعد زمان الائمة ع بمدة طويلة
فمذاهب اصحاب كتب الفتاوي لا يكشف عن مذاهب اصحاب الاخبار واتفاق اكثر الفقهاء
لا يدل على موافقة المعصوم ع وبالجملة لا يخلو اما ان يوجد في المسئلة خبر ام لا فان وجد
خبر في المسئلة كان النظر على الخبر واللازم التعويل على الظن الحاصل به بعد النظر في معارضه
واعتبار القواعد الصحيحة المقررة في الترجيح فكنا مستغنين هناك عن تجشم هذا البحث
وان لم يوجد في المسئلة خبر بعد التتبع فالعلم بمذاهب قدماء ارباب الحديث من اصحاب الائمة ع
مشكل جدا اذ لا تحصل سبيل الى هذا الامر احدهما فتاوي الفقهاء المتأخرين عنهم وقد
عرفت انه غير ناهض بالدلالة عليه وثانيهما نقل بعض الفقهاء اجماع الفرقة على المسئلة
وهو ايضا ضعيف لما عرفت من تعذر الاطلاع على الاجماع بالمعنى المعروف عند الاصحاب
ومرادهم بالاجماعات المنقولة في كتبهم في كثير من المسائل بل اكثرها لا يكون محمولا على معناه
الظاهر بل اما يرجع الى اجتهاد من الناقل بحسب القراين والامارات التي اعتبرها الى ان المعصوم ع
موافق في هذا الحكم او مرادهم الشهرة او اتفاق اصحاب الكتب المشهورة او غير ذلك من
المعاني المحتملة وقد نبه على هذا الشهيد في الذكرى وما يرشد الى هذا ان منهم من ينقل
الاجماع على حكم من الاحكام ثم يدعي الاخر الاجماع على خلافه وقد ينقل المدعي لهذا الاجماع وجود

الخلاف فيها ادّعى عليه الاجماع كثير احدًا حتّى لا يوجد باب من ابواب الفقه الا وقد وجد مسائل متعدّدة من هذا القبيل ومن نظر في شرحنا هذا يطّلع على كثير من هذا الباب ومن اراد ان يشهد على ما ذكرنا فلينظر الى كتاب الانتصار للسيد المرتضى والخلاف للشيخ ابي جعفر الطوسي والغنية لابن زهرة والسرائر لابن ادريس فانّها مشتملة على ادّعاء الاجماع في كثير من المسائل المودعة فيها مع وجود الخلاف في كثير منها حتّى من المدّعي وقد سرى هذه الطريقة الى المتاخّرين مثل المصنّف والشهيدين وغيرهم والذي ظهر لي من تتبّع كتب المتاخّرين انّهم كانوا ينظرون الى كتب الفتاوى الموجودة عندهم في حال التاليف فاذا راوا اتّفاقهم على حكم قالوا انّه اجماعي ثمّ اذا اطّلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلّفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى المذكورة ويرشد الى هذا كثير من القراين التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها اذ ليس المقام محلّ استقصاء هذا البيان فانّه متعلّق بفنّ الاصول وانّما الغرض التنبيه على ضعفه الملك ومع هذا فلا انكر حصول الظنّ به في بعض الاحيان ولكن في حجّيته على الاطلاق نظر لفقد من القراين التي توجب التقوية والتاييد ولا يصلح لتاسيس الحكم فيما انّهم والله اعلم بحقيقة الحال ومع هذا كلّه ينبغي ان لا يترك الاحتياط في امثال هذه المواضع ولا سيّما اذا لم يكن يظهر منه ان الاعتماد على الاجماعات المنقولة مشكل وامّا ان فتاوى اصحابنا الائمّة معلومة لكنه مع عدم العلم يكون اشكل فان كان مراده بالاجماع من لا يجوّز العمل اجماعهم على فتوى من غير سماع من الامام يمنع فرض العلم بفتاويهم واتّفاقها ليس لاشكال وان كان المراد غيرهم وهم مع علم الوفاق فليس بين صورة العلم وعدمه فرق ولم يبعد جواز الاعتماد اه قد افضل المتاخّرين قدّس سرّه في شرح الدروس لا شكّ انّ حكمًا من الاحكام اذا لم يظهر به قايل من اصحابنا الامامية وكان فتويهم واقوالهم مطابقة على خلافه في تحصيل الظنّ القوي بانّهم اخذوا خلافه من الامام بعنوان لم يتوقّف فيه ريب ولا

خلاف

[illegible]

خلاف اذ العادة لم تجر بان ما لا يكون كذلك لم يقع فيه خلاف بينهم مع كثرتهم وتخالف اذهانهم في ادراك الامور واستنباط الفروع ومباينة مشربهم في تاسيس القواعد وتاصيل الاصول سيّما اذا وجدت الروايات المتعارضة عن الائمّة عليهم السلام في طرفي المسئلة اذ على هذا يصير الظنّ اقوى لما نرى ونشاهد من ديدنهم انّه قلّ ما يكون ان يكون رواية في حكم ولم يوجد به قائل من اصحابنا سيّما اذا كانت الروايات الواردة في خلاف ما اجمعوا عليه كثيرة معتبرة وخصوصًا اذا كانت الروايات الدالّة على ما اجمعوا عليه ضعيفة شاذّة نادرة واذا لم يوجد عليه رواية فبطريق الاولى واحتمال ان يكون مخالف من اصحابنا المتقدّمين ولم يصل خلافه الى مدّعي الاجماع بعيد ايضًا جدًّا لما نرى من شدّة اجتهادهم في تتبّع الاقاويل وتفحّص المذاهب حتّى انّا نراهم في المسائل النادرة قد تتبّعوا الاقاويل ونقلوا اختلافًا نادرًا من الاصحاب ان كان بل بعضهم قد اجتهد في تتبّع اقوال العامّة ايضًا بحيث لم يفت منه شيء الّا ما شذّ وندر فكيف ظنّك باقوال الخاصّة وبالمسائل المتعارفة التي يعمّ البلوى فيها وبالجملة في مثل هذا المقام ان لم يحصل القطع بالحكم بعد ملاحظة ما ذكرنا فلا كلام في حصول الظنّ القوي وانكاره مكابرة ومثل هذا الظنّ لا يقصر عن الظنّ الذي يحصل من خبر الواحد بل يكون في اكثر المواضع اقوى منه واشدّ فلا اشكال ان لم يكن على خلاف ما ادّعوه من الاجماع خبر صحيح معتمد عليه فلا اشكال فان لم نقل بترجيح الاجماع عليه فلا اقلّ من التساوي فاذا لم يجز خبر الواحد ايضًا على تقدير تمامها ليست بحيث توجب العمل به مع معارضته مثل هذا الظنّ القوي له لا سيّما مع تاييده بما ورد في الروايات من انّه خذ بالمجمع عليه بين اصحابك واترك الشاذّ النادر ولشموله بما نحن فيه ظاهرًا فيحكم بالساقط ويرجع الى ما اقتضاه اصل او دليل آخر ولا يخفى انّه اذا ظهر خلاف من اصحابنا المتاخّرين او جمع ايضًا فالظاهر انّه لا اعتداد به وفيه بعد تامّل فيما ذكرناه فلا اعتبار الى بيانه ههنا اذا

لم يكن كذلك بل ادعى بعض الاصحاب اجماعا على حكم وادعى بعضهم الاجماع على خلافه او ادعى الاتفاق
فيه من المتقدمين او نقل مدعي الاجماع نفسه خلافا منهم او لم يدع احد خلافا لكن رأينا في
كلام الفقهاء خلافه او ظهر لنا بدليل ان ما خالفوا فيه يرجع لا سبيل الى حجيته واوجب التغير عليه
نعم اذا ثبت انه كان مشهورا بين قدماء الاصحاب بحيث كان المخالف شاذا نادرا فلا يبعد ترجيحه من
من جهة الدليل ومؤيدات المدلول لا باعتبار الرواية التي نقلناها او باعتبار ان الظن يلحق
غالبا الى انه في هذه المواضع وقوع الخطأ من القليل اكثر منه من الكثير واما جعله حجة براسها
واخذه دليلا بانفراده فلا ده تحصيل العلم الا ليت شعري ما وجه الاستدلال بالاجماع حينئذ
وعدم ذكر القاطع لكن لك ان تقول ان اهل الاجماع ما استدلوا به بل وجدوا من انفسهم
علما ضروريا بمعتقد امامهم فافتوا به ثم لما جاء العصر الثاني استدل اهله باجماع السابقين
على الحكم لكشفه عن هذا العلم الضروري كما تجد من نفسك ان معتقد امامك تعفير
الجبين والمسح على الرجل مع عدم ملاحظة نص دال عليه ويتفاوت الحال من صحبته ومن لم يصحبه
وفي الاول ايضا تفاوت كثير وكم من مصاحب لم يلتفت الا صورته او انه لو سئل لجعل الاخص
ذهبا او القلع لهذا الجبل فلا يلزم ظهور الحكم عند جميع اهل العصر ولا استمراره ظاهرا
حتى لا يحتاج احد في الاستدلال الى الاجماع ده البحث الرابع الحق التوقف في الاجماع
بخبر الواحد ان نقل احد اجماعا قطعيا بقوله اجمع الاصحاب على كذا يدل بالالتزام على نقل
قول المعصوم ع او فعله او تقريره فكانه قال قال الامام كذا وفعل كذا او فعل بحضرته ولم
ينكره وان جميع ذلك مطابق لاعتقاده ع ويجري فيه ما يجري في المتن صحة وضعفا واسنادا
وارسالا ووقفا وهذا اذا نقله من ليس من اهل الاجماع وبينه وبينهم وسائط فان
اسنده الى الواحد منهم يكون مرسلا وان لم يسنده يكون موقوفا وهكذا فتفطن وقد ادعى

بحجية

بحجية من قال بحجية خبر الواحد الا طائفة قليلة منهم المصنف ره فتوقف فيها وعلله بما قال
سابقا من بعد الاطلاع باختلاف الاصطلاحات واعترض عليه بان الكلام في هذا المقام
مبني على دعوى الاطلاع من واحد على اجماع قطعي ونقله الينا ذلك فلا ان لا يشتمل هذا النقل
على نقل وقوع مستند لهذا الاجماع او مستلزم له فمن لم يتوقف في حجية خبر الواحد فكيف يتوقف
في حجيته نعم لو كان هذه المضايقة ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد كالسيد المرتضى ره وابن زهرة ومن
تبعهما لكان لها وجه ولكن لم تنقل منهم بل مدار احتجاجات السيد قدس سره على الاحكام المختلف
فيها على نقل اجماعات الطائفة بل يقدمه على ظاهر الكتاب فضلا عن غيره من الادلة كما
مر وايضا قد ظهر مما سبق ان الاجماع اليقيني هو ما يفيد القطع خصوصا عند الامامية و
خصوصا عند السيد ره ومن تبعه وتبين ان قطعيته عندهم باعتبار القطع بدخول
قول المعصوم فيه من جهة حكم العادة في مثل هذا الاتفاق من هذه الطائفة به فدفع
الاشتباه ولزم الوثوق فتدبر اقول لا نزاع لاحد في ان الاجماع القطعي عند الشيعة
ما قطع بدخول المعصوم ع فيه ولكنه قد سبق ان الشيخ ره جعل نقل الاتفاق ايضا دليلا
ولم يكتف بحكم العادة بدخول قول المعصوم فصار حاصل كلام المص انا العامة جعلوا
الاتفاق دليلا على حقيقة المتفق عليه لقوله ع لا تجتمع امتي على الخطأ والشيخ ايضا ره
جعله كذلك للدليل العقلي الذي زعمه تاما وقد سبق الاشارة اليه وحاصله ان
الاتفاق فلو حصل كان المتفق عليه حقا والا لزم على الامام ع اظهار الخلاف والا لم يحسن
التكليف واذا ثبت حقيته ثبت قول المعصوم ع لان كل حق فهو قول المعصوم ع فان تفق
مع العامة في المدلول واختلفنا في الدليل والمص قد رد عليه قوله كما مر ولعله ره
ظفر بموافقة السيد والشيخ في هذا المقام فلهذا لم يثق بالاجماع المنقول في كلامهما

لحصول الاشتباه الخ من قال بالحجية بقوله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة الاية وهذا مبني
على كون التعلم بالاجماع لطائفة التفقه وكون نقله للغير مندرجا تحت الانذار وبقوله عز
وجل ان جاءكم فاسق بنبأ الاية وهذا ابناء على ان نقل الاجماع نقل للسنة التزاما كما
اشرنا اليه ودوران باب العلم القطعي منسد في كثير من المسائل الشرعية فيجب ان يكون طريقه
الظن والعقل يحكم بقبح العمل بالظن الضعيف مع امكان القوي وظاهر ان الاجماع المنقول
بخبر الواحد يفيد ظنا اقوى من بعض الاخبار فيجب العمل به وفي الاستاد في رسالته
وفيه نظر لانه قد يحصل من القياس في بعض المواضع ظن اقوى من الظن الذي يحصل
من رواية معتبرة وعلى ما ذكره يجب العمل بالقياس والظاهر انه لا يقول به بل لو فرض
القول به في خصوص هذه الصورة يبطل باخبار كثيرة ولا يمكن تخصيصها بغير هذه
الصورة اي بعض الفضلاء المحققين زيد توفيقاته ما حاصله انه كما يحكم العقل السليم
بوجوب الحذر عن المخوفات القطعية يحكم بوجوبه عن المخوفات الظنية عند انتفاء طريق القطع
فاذا دل دليل ظني على وجوبه او على حرمته وانسد طريق القطع الى احدهما يجب فعل الاول
وترك الثاني بمقتضى العقل لحصول ظن الخوف من ترك الاول وفعل الثاني كما هو مقتضى
الوجوب والحرمة لا الايلام الواقع في بيته بترك امر او بفعل امر نظير للضرر الدنيوي المحقق
الملائمة بوقوع بيته ظنية دنيوية كالايلام بفعل امر مثلا فظن الجزاء الى بلية
هي اشد منها وادوم مع قدرته على اجتناب هذا الفعل وهل يصح معه ذم من
التشنيع بالقاء نفسه الى البلية ظنية بانه انما يجب الاجتناب عن الفعل الذي يعلم
الجزاء الى البلية واما عند ظن الانجرار فلا فظهر ان وجوب العمل بالظن في الواجب
والحرام مما يحكم به العقل الا انه يبين الشارع عدم وجوبه او عدم جوازه مثل

بيانه

بيانه عدم جواز العمل بالقياس فلعل وجه المنع ان استنباط العلة التي هي سبب
الحكم وكونها علة بدون مدخلية المحل استنباط ضعيف يكون وقوع الغلط فيه
اكثر وان حصل الظن للناظر البصير بقانون القياس فوجب على الشارع منع العمل
به مطلقا واما ما لم يمنع فيجب العمل بالظن بحسب حكم العقل انتهى كلامه زيد اكرامه
اقول الشارع نهانا عن العمل بالظن مطلقا واستثنى منه مواضع قولا وتقريرا ليس
ما نحن فيه منها وليس العقاب لازما للترك الواجب وفعل الحرام من حيث ذاتيهما بل هو
لازم لهما من حيث ان الشارع امرنا بفعل الاول وترك الثاني والمفروض انه نهانا عن اقتفاء
بوجوب شيء او حرمته والعمل بمقتضاه من الطرق المفيدة للظن الا ما استثني فان
حصل لنا الظن في العقاب الاخروي الدائم مع ترك الواجب وفعل الحرام المظنونين
حتى يحكم العقل بوجوب الاحتراز دل العقل بعد ملاحظة النهي المطلق المذكور بحكم بعدم
العقاب مع فعل مثل هذا الواجب وترك مثل هذا الحرام فتدبر وفي الاستاد في
الرسالة ما حاصله انه يمكن الاستدلال على حجيته بعمل الصحابة في زمانهم ولا بعد
لعدم ظهور هذا على من يظهر منه اجماعهم عليه انه كاشف عن رضا النبي ص وقبوله
كما استدل على جواز العمل بخبر الواحد باجماعهم وكذا لا يجوز العمل بعمل اصحاب الائمة ع
كما يستدل به على العمل باخبار الاحاد فهذا تقريرهم وهو حجة اقول لا يظهر من كلامه ان
الذي اجمع عليه اصحاب النبي ص على جوازه وعملوا به وكذا اصحاب الائمة ع هو قبول الاخبار
من قول او فعل او تقرير صريحا واما الاخبار عنها ضمنا فلا ولعل المجمع عليه الاخبار
الكلام او العام الشامل لمحل هذا العرض فتامل اذا عرفت هذا فاعلم ان من حصر دليل
حجية خبر الواحد في الاثنين وهذا الدليلين الدليل الاول من ادلة المطهر التي ذكرها

في بحث خبر الواحد يمكنه القول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد اما [illegible]
وردت بانسداد كلها والعمل بالظن الا في المواضع المستثناة و[illegible] يعمل به
ولا منافاة في الاجماع المنقول بخبر الواحد ولا بعدم العمل بل هذا الاجماع مستلزم لا
لسد طريق الاستنباط على الاحكام يمكنه القول بحجية خبر الواحد دون الاجماع
المذكور ان رأى الدليلين فيه عنده وان لم يرض فيه الاتيان بخلاف الاجماع اذ يكون الدليل
هو على رأيه والظان الثقة يكتفي بالمنع وعلى هذا فنقول فيما نقلناه في مبحث الاخبار حق
يظهر لك ما قلنا   ولا تنافي الاصطلاحات الا بداخل اختلاف الاصطلاح
في التوقف والاجماع المنقول بخبر الواحد بل لو فرض تواتر نقل مثل هذا الاجماع الى الواقع
في كلام هولاء الاعلام التوقف وعدم الاعتداد بحاله والحاصل ان الناقل
ان كان ممن يرى الاجماع الذي يعتبره العامة معتبرا فلا يعتمد على ما نقله وان كانت
النقلة متواترة وان لم يكن فحكم الاجماع حكم الخبر من حيث انه صحيح وضعيف
الى ان نقل الفريقان الظاهر الاعتماد لان المعتبر المعتمد عند الفريق الثاني معتبر
عند الاول بلا عكس فنعلم النقل الثاني انه هو المعتبر   والخبر ينقسم اما قول
الى النبي ص والامام ع قد يكون خبرا وقد يكون انشاء وليس غرض الاصولي متعلقا
بتقسيم الخبر الى المتواتر والاحاد بحيث يشمل خبرهما ايضا بل غرضه قسمة ما يتولهما
او فعلهما او تقريرهما وهي التي عبر البعض عنها بالحديث فالحديث حكاية قول
المعصوم ع او فعله او تقريره والمتواتر منها هو الذي يبلغ الحاكون له مبلغا احالة العادة
تواطؤهم على الكذب والاحاد بخلاف ذلك ويعبر عن نفس قول المعصوم ع بالمتن
وقد يفيد العلم بالقراين وهو ضروري اقول خبر الواحد باعتبار القراين

ينقسم

البحث الثالث في السنة وهي [illegible] قول النبي او الامام او فعله [illegible]
[illegible]

ينقسم اقساما الاول ان يقترن بقراين خارجة من نفس الخبر ولو انفرد لعين المنفكة عنه
مفيدة للعلم بصدق قائله وقراين اخرى ايضا تدل على صحة متنه ويقال للقسم
الاول من القراين القراين المفيدة للعلم بصحة الخبر في نفسه وللقسم الثاني القراين المفيدة
لصحة مضمون الخبر الثاني من اقسام خبر الواحد هو الذي اقترن بالقسم الاول من القراين فقط الثاني
الثالث هو الذي يقترن بالثاني دون الاول والرابع هو الذي لا يقترن بشيء منهما مثال الاول
ان يخبر من علمنا صدقه باعتبار القراين بان النبي ص قال ان العالم حادث او صوموا رمضان
ونحوهما مما دل على صحة متنه برهان او نص من كتاب او سنة متواترة او اجماع
ومثال الثاني ان يخبر من علمنا صدقه كذلك بان النبي ص قال التسليم في الصلوة واجب
والمعصوم ع قال القهقهة توجب الوضوء فنحن نقطع بان النبي ص والامام ع قال
هذين القولين ولا نقطع بان التسليم واجب بالمعنى المصطلح لاحتمال ان يقصد من
الوجوب الاستحباب المؤكد وكذا لا نقطع بايجاب القهقهة للوضوء اذ يمكن صدوره
للتقية او اتقاء او مصلحة اخرى لا نعلمها وليس هناك دليل قطعي ولا كتاب
ولا سنة متواترة ولا اجماع على وجوب التسليم وايجاب القهقهة ومثال الثالث
ان لا يخبر من لا نعلم صدقه ولا كذبه بان النبي ص مثلا قال صوموا شهر رمضان
فنحن وان لم نعلم صدق الراوي ولكن نعلم صدق صحة المتن وهو وجوب الصوم للكتاب
والسنة والاجماع قال الشيخ ره في العدة بعد ذكر القراين المفيدة لصحة مضمون الخبر
وهي ما اشرنا اليه من دليل العقل وغيره فهذه القراين كلها تدل على صحة متضمن
اخبار الاحاد ولا تدل على صحتها في نفسها لما بيناه من جواز كونها مصنوعة وان
وافقت تلك الادلة انتهى كلامه اعلى الله مقامه ومثال الرابع واضح من الامثلة

المقدمة اختلف العلماء في حجية خبر الواحد الخالي عن قرائن القطع او لا
يتصور النزاع في حجية خبر الواحد المقرون بالقرائن المفيدة لصحة مضمونه سواء
اقترن بما يفيد صحته في نفسه ام لا اذ الادلة الاخر اغنتنا عن ان ننظر الى مثل
هذا الخبر نعم ربما يلاحظ لتكثر الادلة والتأييد واما الخبر المقرون بما يفيد صحته
في نفسه دون مضمونه فيتصور النزاع فيه ولكن لا من جهة صدقه وصحته
في نفسه بل من جهة اخرى وهو جواز العمل بمضمونه لو كان لفظه ظاهرا ايضا
توضيحه ان مثل هذا الخبر لو دل الكتاب وغيره من القواطع المذكورة على العمل بخلاف
مضمونه يجب ترك العمل به اتفاقا ولا منافاة بين صدقه في نفسه وترك العمل به
قال الشيخ في العدة ايضا بعد ان ذكر القرائن الموجبة للعمل بخلاف ما تضمنه الخبر وهي
الادلة القطعية المذكورة وانما قلنا ذلك يعني ايجاب تلك الادلة ترك العمل بالخبر
لان هذه توجب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم وانما يقتضي غالب الظن والظن لا يقابل
العلم ثم قال ولا يجب على هذا ان نقطع على بطلانه في نفسه لانه لا يمتنع ان يكون الخبر
في نفسه صحيحا وله وجه من التأويل لا نقف عليه او خرج على سبب خفي علينا الحال
فيه او تناول شخصا بعينه او خرج مخرج التقية او غير ذلك من الوجوه فلا يمكننا
ان نقطع على كذبه وانما يجب الامتناع من العمل به حسب ما قدمنا انتهى كلامه
دفع مقام توهم الذي يظهر لي هو انه فرض الخبر من القسم الرابع وتكلم فيه ولكنه
لما كان جاريا فيما نحن فيه اجريناه فيه وان لم يدل دليل على خلاف مضمونه و
المفروض عدم دليل قطعي يوافقه فح ان كان لفظه نصا على المراد فيه فلا نزاع في
وجوب العمل به وان كان ظاهرا فيتصور النزاع من الذين يقولون ان الاصل عدم اتباع

الظن

الثانية احتجت العلماء في حجية خبر الواحد العاري عن قرائن القطع [illegible] في الاصول [illegible] ابن البراج وابن زهرة وابن ادريس [illegible] في كتاب [illegible] [illegible] العدة [illegible] القطع [illegible] الواحد [illegible] ليس [illegible]

الثالث انا نقطع بعمل اصحاب الائمة ع وغيرهم ممن عاصرهم باخبار الاحاد بحيث لم يبق للمتتبع شك في ذلك ونقطع
بعلم الائمة ع بذلك والعادة قاضية بوجوب تواتر المنع عن الائمة ع لو كان العمل بها في الشريعة ممنوعا مع انه
لم ينقل عنهم ع خبر واحد في المنع بل ظاهر كثير من الاخبار جواز العمل بها كما ستقف عليه عن قريب ان شاء الله ويؤيده

الظن الا ما اخرجه الدليل ولا دليل هاهنا ولكنك اذا نظرت الى الادلة التي
في هذا الموضع من قبل المجوزين كاستدلالهم بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
الاية علمت ان النزاع ليس في صحة الاستدلال بخبر الواحد وجواز العمل به من جهة
ظنية متنه بل من جهة حال سنده فينبغي ان يكون النزاع في القسم الرابع وانما اطنبنا
الكلام لئلا يتوهم بعض القاصرين ان النزاع في القسم الثاني اذا عرفت هذا فنقول
اشتهر القول بعدم الحجية من السيد ره وموافقيه وبالحجية من الشيخ ره ومتابعيه
وقد قطع بعض العلماء بانه لا مخالفة بين هذين الجليلين والمصنف ره كان يرى وان لم
يقطع ولكنه قال بالظهور وهنا مقامان الاول نقل كلامهما والثاني الاشارة
الى موضع من كلام الشيخ ره يدل على المخالفة وما يتبع هذه الاشارة اما المقام الاول
فقال السيد ره على ما نقل عنه في المعالم انا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله
ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا
يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد
ملؤوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه
ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد
الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره
في ابطال القياس في الشريعة وقال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل
بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري
حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب
العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة

فيمنت اطباق العلماء على رواية
اخبار الاحاد وتدوينها
والاعتناء بحال الرواة
والتفحص عن المقبول والمردود
منه

٨١

قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين الا على اخبار الاحاد
المروية عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى
المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم والحق انه لا يظهر من كلام الشيخ انه يعمل بخبر الواحد العاري عن القراين المفيدة
للقطع ثم هو قسم القراين الى اقسام وذكر فيها امورا لا يمكن اثبات قطعيتها منه

من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم ثم قال وقد اورد على نفسه في بعض كلامه
سوالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شي تعولون
في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذهبنا ائمتنا ع
فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل نعول فيه على اجماع
الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله
انه اذا لم امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل عليه والا لكنا
مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ثم قال نقل عنه ايضا ان السيد قد اعترف
في جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على
صحتها اما بالتواتر واما باماره وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة
للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد
اقول دلالة كلامه على عدم حجية القسم الرابع لا ريب فيه ويستفاد من مجموع
كلامه ان الحجة عنده الخبر المتواتر والاحاد المحفوف بالقرينة المفيدة لصحة
الخبر في نفسه والاجماع وكانه ره لم يذكر الاحاد في جواب السوال لانها مع القرينة
في حكم المتواتر فاكتفى به ويستفاد منه ايضا ان الاخبار المحفوفة بالقراين المذكورة
اذا تعارضت واختلفت فان كان هناك قرينة على القطع بصحة متضمن احد
المتعارضين يعمل به ويطرح الاخر والا فالعمل بالتخيير متعين وانت تعلم ان التخيير انما
يصدق يتصور في الاخبار يكون هناك قرينة على صحة متضمنها وعدم صحة
متضمن معارضها فلا يعمل بظاهر المعارض اصلا بل يأول كما نقلناه عن الشيخ
وان علمنا صدقه في نفسه وقال الشيخ ره في العدة والذي اذهب اليه من خبر الواحد

يعولون

الاخبار

الثالث ظاهر الروايات وهي كثيرة منها ما رواه الكليني بسنده عن المفضل بن عمر قال قال لي ابو عبد الله ع اكتب وبث علمك
في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك فانه ياتي على الناس زمان هرج لا يانسون فيه الا بكتبهم فان ظاهرها جواز العمل بالكتب
من الاخبار وهي احاد وقال تواترها او اختفاؤها بالقراين المفيدة للقطع بعيد جدا ومنها ما رواه في الصحيح عن محمد بن الحسن بن ابي خالد شنبولة
او خبر واحد مقرون بالقرائن المفيده للقطع

٨٢

انه لا يوجب العلم وان كان يجوز ان ترد العبادة به عقلا وقد ورد جواز العمل به
في الشرع الا ان ذلك موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطائفة
المحقة ويختص بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها
ثم قال بعد ما ابطل المذاهب اللتي حكاها واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد
اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي صم
او عن واحد من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله
ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة
تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القراين
فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها
مجمعة على العمل بهذه الاخبار اللتي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم
لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشي لا يعرفونه
سئلوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان
راويه ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله
هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صم ومن بعده من الائمة ع الى زمان الصادق ع
جعفر بن محمد ع الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل
بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولا انكروه لان اجماعهم لا يكون الا
عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل
بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم

قال قلت لابي جعفر (ع) جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن ابي جعفر وابي عبد الله (ع) وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم تروعنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا فقال حدثوا بها فانها حق ومنها ما رواه في الصحيح عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى (ع) قال قلت اصلحك الله انا نجتمع فنتذاكر ما عندنا فما يرد علينا شيء الا وعندنا فيه شيء مسطر وذلك مما انعم الله علينا بكم

وعملهم في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرءوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد مجرى هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الآخر قيل له المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون راويه منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس ايضا وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك فان قيل اليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا ومنهم من يقول لا يجوز ذلك لان السمع لم يرد به وما راينا احدا منهم تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتابا ولا املى فيه مسألة فكيف تدعون انتم خلاف ذلك قيل له من اشرت اليهم من المنكرين لاخبار الآحاد انما كلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة للاحكام التي يروون خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه

لكم ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء فيتنظر بعضنا الى بعض وعندنا ما يشبهه فنقيس على احسنه فقال وما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفيه تقرير منه (ع) في العمل والفتوى بالكتاب مع انه غالبا يكون من قبيل اخبار الآحاد ومنها ما رواه في الصحيح عن عبد الله بن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله (ع) عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله عز وجل او من قول رسول الله (ص) والا فالذي جاءكم اولى به منكم

الا فيما دل الدليل الموجب على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا عليهم لمكان الادلة الموجبة للعلم والاخبار المتواترة بخلافه واما من احال ذلك عقلا فقد دللنا فيما مضى على بطلان قوله وبينا ان ذلك جائز فمن انكره كان محجوجا بذلك على ان الذين اشير اليهم في السؤال اقوالهم متميزة بين اقوال الطائفة المحقة وقد علمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين وكل قول علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل سائر الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول لان قول الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيها معصوم فاذا كان القول صادرا عن غير معصوم علم ان قول المعصوم داخل في باقي الاقوال ووجب المصير اليه على ما نبينه في باب الاجماع فان قيل اذا كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد والشرع قد ورد به فما الذي حملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه اصحاب الحديث من العامة عن النبي (ص) وهلا عملتم بالجميع او منعتم من الكل قيل له العمل بخبر الواحد اذا كان دليلا شرعيا عندنا فينبغي ان نستعمله بحيث قررته الشريعة فاذا الشرع يرى العمل بما يرويه طائفة مخصوصة فليس لنا ان نتعدى الى غيرها كما انه ليس لنا ان نتعدى من رواية العدل الى رواية الفاسق وان كان العقل مجوزا لذلك اجمع على ان من شرط العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلا بلا خلاف وكل من اسند اليه ممن خالف الحق لم تثبت عدالته بل ثبت فسقه فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره فان قيل هذا القول يؤدي الى ان يكون الحق في جهتين مختلفتين اذا عملوا بخبرين مختلفين والمعلوم من حال ائمتكم وشيوخكم خلاف ذلك قيل له المعلوم من ذلك انه لا يكون الحق في جهتين وجهتين من خالفهم في الاعتقاد فاما ان يكون

وظاهر ان السائل سئل عن اخبار الآحاد واذا وصل الموثق بالراوي وعدمه في القطع بالاخبار الواردة في حكم اختلاف الاخبار كما سخرية او الكتاب الا الله وهو يدل على حجية خبر الواحد بشرط اعتضاده بالقرآن او السنة الرسول صلى الله عليه وآله او نحوها ما رواه في الحق بعبد الله بن بكير عن رجل عن ابي جعفر عليه السلام انه قال واذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً او شاهدين من كتاب الله فخذوه والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا

حمل الشيخ لكم ومنها الروايات الواردة في الامر بالاتباع الحديث الى الناس مثل ما رواه في الحديث الصحيح قال قال ابو جعفر عليه السلام يا بني اعرف منازل الشيعة على قدر روايتهم ومعرفتهم ... يوم القيامة

المعلوم انه لا يكون الحق في جهتين اذا كان صادراً عن خبرين مختلفين فقد بيّنّا ان المعلوم خلافه والذي يكشف عن ذلك ايضاً ان من منع العمل بخبر الواحد يقول ان ههنا اخباراً كثيرة لا ترجيح لبعضها على بعض والانسان فيها مخيّر فلو ان اثنين اختارا كل واحد منهما العمل بواحد من الخبرين اللذين كانا يكونان مختلفين وقولهما حق على مذهب هذا القائل فكيف يدعي ان المعلوم خلاف ذلك وبين ذلك انه قد روي عن الصادق عليه السلام انه سئل عن اختلاف اصحابه في المواقيت وغير ذلك فقال عليه السلام انا خالفت بينهم فترك الانكار للاختلاف ثم اضاف الاختلاف الى انه امرهم به فلولا ان ذلك جائز لما جاز ذلك عنه عليه السلام ثم قال فان قيل كيف تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها اكثرهم كما رووها رووا اخبار الجبر والتشبيه وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه امثال هؤلاء قيل لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه وغير ذلك من المناكير ~~فكيف يجوز~~ ما ذكر في السؤال ولو صح انه نقله لم يدل على انه كان معتقداً لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شيء من الروايات لا لانه يعتقد ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم فاما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف تعولون على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون

عمد الى ... لذلك في علمهم ... الى حد القطع ... المطلب بالدلالات كقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون حيث يدل على وجوب الحذر بانذار الطائفة من الفرقة ... كالفرقة من الثلثة ... اتباع قول الواحد ... منه

وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين حيث يدل بمفهوم الشرط ... والتثبت عند خبر العدل فاما الرد او القبول والاول يوجب كون ~~الراوي~~ العدل اسوأ حالاً من الفاسق وهو باطل فيكون الحق هو الثاني وهو المطلوب والدليل ترك الاستدلال بهذه الآيات فانه يرد على الاستدلال بالاولى ان الاستنادر من الطائفة الزيادة على الاثنين فالظاهر ان المراد بالفرقة ... ذكره الله تعالى ... كل ... قرية ... المحدود

راويه عدلاً عند من اوجب العمل به وهذا مفقود في هؤلاء وان عولتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على جواز العمل باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع اخبار الآحاد يجوز العمل بها بل لها شرائط نحن نذكرها فيما بعد ونشير ههنا الى جملة من القول فيه فاما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك بهذا السؤال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئاً في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان من اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجملة وليس لاحد ان يقول ان هؤلاء ليسوا من اصحاب الجملة لانهم اذا سئلوا عن التوحيد او العدل او صفات الله تعالى او صحة النبوة قالوا كذا روينا ويروون في ذلك كله الاخبار وليس هذا طريق اصحاب الجملة وذلك لا يمتنع ان يكون هؤلاء اصحاب الجملة وقد حصلت لهم المعارف بالله غير انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك احالوا على ما كان سهلاً عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلاً الا بعد ان يتقدم المعرفة بالله وانما الواجب عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة على ما قررناه فما يتفرع عليه من الخطاء

غير واحد ... في بلوغ المخبرين عدد التواتر لان الغالب في الاحتمال الكثرة العظيمة ... النفس في الرجال والنساء والصبيان في موضع لا يكون لهم الى ...

ولعله يحتمل كون الانذار بطريق الفتوى بغير الروايات ولا نزاع لاحد في قبوله ولسيوية فتوى المجتهد ولعله اطلاق الانذار مع نقل روايات الاحكام الشرعية غير متعارف فيحتمل كون المراد التخويف على ترك او فعل ما ثبت بطريق القطع وبهذا ما يتأثر النفس لسماعه ويحصل به للنفس خوف يوجب اهتمامه بالواجبات وترك المحرمات ولعل لم يكن خبر الواحد حجة. منه

لا يوجب التكفير ولا التضليل واما الفرق الذين اشاروا اليهم من الواقفية والفطحية
وغير ذلك فعن ذلك جوابان احدهما ان ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقات
في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد اذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحرجهم
عن الكذب ووضع الاحاديث وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الائمة عليهم السلام نحو
عبد الله بن بكير وسماعة بن مهران ونحو بني فضال من المتأخرين عنهم وبني سماعة
ومن شاكلهم فاذا علمنا ان هؤلاء الذين اشاروا اليهم وان كانوا مخطئين في المذهب
من القول بالوقف وغير ذلك كانوا ثقات في النقل فما يكون طريقه هؤلاء
جاز العمل به والاعتقاد والجواب الثاني ان جميع ما يرويه هؤلاء اذا اختصوا
بروايته لا يعمل به وانما يعمل به اذا انضاف الى روايتهم رواية من هو على الطريقة
المستقيمة والاعتقاد الصحيح فحينئذ يجوز العمل به فاما اذا انفرد به فلا يجوز ذلك
على حال وعلى هذا سقط الاعتراض واما ما رواه الغلاة ومن هو مطعون عليه
في روايته ومتهم في وضع الاحاديث فلا يجوز العمل بروايته اذا انفرد
فاذا انضاف الى روايته رواية بعض الثقات جاز ذلك ويكون ذلك لاجل رواية
الثقة دون روايته واما المجبرة والمشبهة فاول ما في ذلك انا لا نعلم انهم
مجبرة ولا مشبهة واكثر ما معنا انهم كانوا يروون ما يتضمن الجبر والتشبيه وليس
روايتهم لها دليلا على انهم كانوا معتقدين للجبر والتشبيه كان الكلام على ما يروونه
كالكلام على ما يرويه الفرق المتقدم ذكرها وقد بينا ها هنا ما عندنا في ذلك و
هذه جملة كافية في ابطال هذا السؤال فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشير

ولعله يحتمل ان يقال ان الخبر الواحد المشتمل على الانذار حجة لفقهاء العصر لمثل هذا الاحتياطات دون غيره والاجماع. منه

٨٥

اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم
على صحتها لاجلها عملوا بها قيل لهم القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحته
اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر ونحن
نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الآحاد ذلك لانها
اكثر من ان تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها
يمكن الاستدلال بالقرائن لعدم ذكر ذلك في اكثر الاحكام بل لوجودها
في مسائل معدودة ولا لو في اجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان ادعاء
القرائن في جميع هذه المسائل دعوى محالة ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرناه
كان السبر بيننا وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه مدافعا لما يعلم
من نفسه ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك متى عدمت شيئا من القرائن حكمت
بما كان تقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم
فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه
لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه
ومما يدل ايضا على جواز العمل بهذه الاخبار التي اشرنا اليها ما ظهر بين الفرقة
المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل بها فاني وجدتها مختلفة المذاهب
في الاحكام يفتي احدهم بشيء لا يفتي به صاحبه في جميع ابواب الفقه من الطهارة
الى باب الديات من العبادات والاحكام والمعاملات والفرائض وغير ذلك
مثل اختلافهم في العدد والرؤية في الصوم واختلافهم في ان التلفظ بثلاث تطليقات

مع عدم العصر غير معلوم وبه تحمد ان يكون غير لسعهم از اجماع ال... في الفرقة مع العالم ... منهم وغير ذلك من الدلائل ... عنه

يقع واحدة ام لا ومثل اختلافهم في باب الطهارة في مقدار الماء الذي لا ينجسه
شيء ونحو اختلافهم في حد الكر ونحو اختلافهم في استئناف الماء الجديد لمسح الرأس
والرجلين واختلافهم في اعتبار اقصى مدة النفاس واختلافهم في عدد فصول
الاذان والاقامة وغير ذلك في سائر ابواب الفقه حتى ان بابا منه لا يسلم
الا وجدنا العلماء من الطائفة مختلفة في مسائل منه او مسألة متفاوتة الفتوى
وقد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السلام من الاحاديث المختلفة التي تختص الفقه في كتابي المعروف
بالاستبصار وفي كتاب تهذيب الاحكام ما يزيد على خمسة الاف حديث وذكرت
في اكثرها اختلاف الطائفة في العمل بها وذلك اشهر من ان يخفى حتى انك لو تاملت
اختلافهم في هذه الاحكام وجدته يزيد على اختلاف ابي حنيفة والشافعي ومالك
ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع احد منهم موالاة صاحبه ولم ينته
الى تضليله وتفسيقه والبراءة من مخالفه فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا
لما جاز ذلك وكان يكون من عمل بخبر عنده صحيح يكون مخالفه مخطئا مرتكبا للقبيح
يستحق التفسيق بذلك وفي تركهم ذلك والعدول عنه دليل على جواز العمل بما عملوا
به من الاخبار فان تجاسر متجاسر الى ان يقول كل مسألة مما اختلفوا فيه عليه
دليل قاطع ومن خالفه مخطئ فاسق يلزمه ان يفسق الطائفة باجمعها و
يضلل الشيوخ المتقدمين كلهم فانه لا يمكن ان يدعي على احد موافقته في جميع الاحكام
الشرع ومن بلغ الى هذا الحد لا يحسن مكالمته ويجب التغافل عنه بالسكوت وان
امتنع عن تفسيقهم وتضليلهم فلا يمكنه ذلك الا لان العمل بما عملوا به كان حسنا جائزا

خاصة

وفي الدية انه ... بانه استدلال بالمفهوم ... على اصل ... وحاله معلوم ... الدية وارده في نص ... وذكرنا انما هو لاعلام الصحابة بفسق ذلك الشخص الخاص وتبيين حاله لدلالة انتفاء هذا الحكم عند انتفاء هذا الوصف ...

خاصة وعلى اصولنا ان كل خطأ وقبيح كبير فلا يمكن ان يقال ان خطاءهم كان صغيرا
فالحبط كما يذهب اليه المعتزلة فلاجل ذلك لم يقطعوا الموالاة وتركوا التفسيق
والتضليل فان قال قائل اكثر ما في هذا الاعتبار ان يدل على انهم عفوا اخذين
بالعمل بهذه الاخبار فانه قد عفي عنهم وذلك لا يدل على صوابهم لانه لا
يمتنع ان يكون من خالف الدليل منهم اخطأ واثم واستحق العقاب الا انه عفي
له عن خطائه واسقط عنه ما استحقه من العقاب قيل له الجواب عن ذلك
من وجهين احدهما ان غرضنا بما اخترناه من المذهب هو هذا وان من عمل
بهذه الاخبار لا يكون فاسقا مستحقا للعقاب فاذا ثبت لنا ذلك ثبت
لنا ما هو الغرض والثاني ان ذلك لا يجوز لانه لو كان قد عفي لهم عن العمل بذلك
مع انه قبيح يستحق به العقاب واسقط عقابهم لكانوا مغرين بالقبيح وذلك
لا يجوز لانهم اذا جملوا علموا انهم اذا عملوا بهذه الاخبار لا يستحقون العقاب
لم يصرفهم عن العمل بها صارف فلو كان فيها ما هو قبيح العمل به لما جاز ذلك
على حال ثم قال ومما يدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه انا وجدنا الطائفة
ميزت الرجال الناقلة لهذه الاخبار ووثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء
وفرقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته ومن لا يعتمد على خبره ومدحوا
الممدوح منهم وذموا المذموم وقالوا فلان متهم في حديثه وفلان كذاب
وفلان مخلط وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد وفلان فطحي وفلان واقفي
وغير ذلك من الطعون التي ذكروها وصنفوا في ذلك الكتب واستثنوا الرجال
من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم حتى ان واحدا منهم اذا انكر

باجمع المنكرون باب العمل بخبر الواحد ايباعا للظن وقول على الله بغير علم وهو غير جائز اما الصفوى خبر الواحد لا يفيد العلم
منه

حديثا نظر في اسناده وضعفه برواية هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه
لا يحرم فلولا ان العمل بما سلم من الطعن ورواية من هو موثوق به جائز
لما كان بينه وبين غيره فرق وكان يكون خبره مطروحا مثل خبر غيره فلا يكون
فائدة لشروعهم فيما شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق وترجيح الاخبار بعضها
على بعض وفي ثبوت دليل على صحة ما اخترناه هذا هو الكلام في المقام الاول
واما المقام الثاني فاقول فيما نقلناه عنه ره مواضع دالة على ان محل النزاع
القسم الرابع احدها انه ره اعترف بان النزاع في الخبر الذي لا يوجب العلم
ثم شرط في قبول خبر الواحد شرائط هو كون الراوي اماميا عدلا غير مطعون
في روايته وكون الخبر غير محفوف بقرائن صحة التضمن فخرج الثلثة الاول
من اقسام خبر الواحد عن محل النزاع اما الاول فلوجهين اولهما ان العمل به
غير مشروط بملاحظة حال الراوي لانا فرضنا القطع بصدقه لاجل القرائن
وثانيهما كونه موجبا للعلم لكون متضمنه محفوفا بقرائن الصحة
واما الثاني فللوجه الاول واما الثالث فللوجه الثالث فبقي الرابع محلا للنزاع
وثانيها انه ره قال في الاستدلال ان الطائفة عملت بما في الكتب والاصول
المسندة الى الثقات ان الاقسام الثلثة لا يحتاج العمل بها الى هذا الاسناد
انما المحتاج القسم الرابع وثالثها الاعتراض بتحقق الاجماع على عدم جواز العمل
اذ لا معنى لتوهم الاجماع في الثلثة الاول حتى يحتاج الى الجواب ورابعها
جوابه عن الاعتراض الثاني بان الشيخ فرق بين الموافق والمخالف اذ لا معنى
للفرق مع القطع بصدق الراوي وكذا لا معنى لاثبات سنفه وخامسها نقض

قول القائل بالمنع بانه يقول بالتخيير في الاخبار اللتي يعمل بها بعد فرض ان يكون الحق في

وليعلم النزاع انما هو فيما لا يفيده وانما غايته ان يفيد الظن واما الكبرى فللايات الكثيرة كقوله تعالى في مقام الذم لا تقفوا ما ليس لك به علم
منه

قول القائل بالمنع بانه يقول بالتخيير في الاخبار اللتي يعمل بها بعد فرض ان يكون الحق في
جهتين فاهو جوابه فهو جوابنا وجه الدلالة ان الاخبار المتعارضة عند اهل هذا القائل
لا بد ان يكون من القسم الثاني لانه لا يعمل بالرابع كما هو المفروض وتعارض جهتين من القسم الاول
والثالث مستلزم لاجتماع المتقابلين لانا لو فرضنا دلالة الادلة القاطعة على صدق
التضمن في هذين القسمين وجود المتعارضين منهما موجب لصدق متضمنها وقد فرضناها
متقابلين فتعين القسم الاول الرابع محلا للنزاع وهو الذي يقول الشيخ به ويمنعه المانع
ويقول بالتخيير كون الحق في جهتين وسادسها جوابه عن الاعتراض الذين ذكرهما
بعد هذا لان مرجعه ملاحظة حال الراوي وقد عرفت انها انما تصلح اذا كان النزاع
في القسم الرابع وبالجملة في كلامه مواضع اخرى ايضا يظهر دلالتها ايضا على ما
قلناه بادنى تامل فتامل يظهر ان الشيخ ره يعمل بهذه الاخبار المدونة في اصول
الامامية وكتبهم وهي اللتي اجمعت الفرقة على جواز العمل بها وانها لا تخلوا
من القسم الرابع فقد يكون الراوي اماميا او فطحيا او مخالفا اخر من فوق السبعة
وهو ره يجوز العمل بالجميع وينفي الاجماع على جواز العمل بالكل الا مع دلالة القاطع
على بطلان متضمن الخبر وهذا هو الذي فهم من كلام المحقق فاستقر رأيه عليه وقال
في اصوله ذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر الواحد العدل من رواة اصحابنا
لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه
الاخبار اللتي رويت عن الائمة ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي
يجب العمل به هذا الذي تبين لي في كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار

ولنم الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى ان هم الا يظنون وقوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا ونحو ذلك وقوله تعالى في الايات الكثيرة

عملوا ورووها عن الائمة عليهم السلام وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب وقال في المعتبر افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق عليه السلام ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعض عن هذا الافراط فقال كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل فاما اقول الشيخ لم يأذن في العمل به وكل هذه الاقوال منحرفة عن السنن والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه اقول ههنا افراط وتفريط آخر وهو ان البعض حمل قول الشيخ ولم يكن هناك قرينة الى قوله ونحن نذكر القرائن فيما بعد وقد ذكرنا عند نقل كلامه دليلا يدل بنفسه من غير ضم شيء آخر اليه على ان الشيخ يقول بجواز العمل بالقسم الرابع ولا يخفى على المتأمل ان عدم قرينة صحة المضمون كما يكون في الرابع يكون في الثاني ايضا فيمكن ان يقول احد ان الشيخ يعمل بالثاني لا غير وهو الذي يعمل به السيد ايضا فاتفقوا او ارتفع النزاع وقد قلنا ان بعض الفضلاء قطع بعدم الخلاف بين هذين الجليلين ودعاه الى هذا ما قاله صاحب المعالم قدس سره والانصاف بانه لم يتضح من حال الشيخ وامثاله مخالفتهم للسيد رحمه الله ايضا ان كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين عليهم السلام واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد رحمه الله ولم يعلم انهم

اعتمدوا

وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والجواب ان لا منع الصغرى فان ابتاع الظن هو ان يكون مناط العمل هو الظن من حيث هو هو وههنا ليس كذلك وانما مناط العمل هو كلام اصحاب العصمة عليهم السلام

٨١

اعتمدوا على الخبر المجرد لتظهر مخالفتهم لما ذكره وتفطن المحقق رحمه الله من كلام الشيخ بما قلناه ثم نقل ما نقلناه من اصول المحقق رحمه الله وقال وما فهم المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه انتهى كلامه رفع مقامه وقال الشيخ الفاضل المحدث شهاب الدين العاملي رحمه الله في رسالته بعد ما استحسن ما ذكره صاحب المعالم رحمه الله ولقد احسن النظر وفهم طريقة السيد والشيخ من كلام المحقق كما هو حقه والذي يظهر منه انه لم ير عدة الاصول للشيخ وانما فهم ذلك مما نقله المحقق ولو رآها لصرح بالحق اكثر من هذا وكم له من تحقيق ابان به عن غفلات المتأخرين كوالده وغيره وفي ما ذكره كفاية لمن طلب الحق وعرفه وقد تقدم كلام الشيخ وهو صريح فيما فهمه المحقق وموافق لما يقوله السيد فليراجع والذي اوقع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة من انه يجوز العمل بخبر الامامي العدل ولم يتأمل بقية الكلام كما تأمله المحقق ليعلم انه انما يجوز العمل بهذه الاخبار التي دونها الاصحاب واجمعوا على جواز العمل بها وذلك ما يوجب العلم بصحتها الا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به والا فكيف يظن باكابر الفرقة الناجية واصحاب الائمة عليهم السلام مع قربهم الى العصر على اخذ اصول الدين وفروعه عنهم عليهم السلام بطريق اليقين ان يعولوا فيها على اخبار آحاد مجردة مع ان مذهب العلامة وغيره انه لا بد في اصول الدين من الدليل القطعي وان المقلد في ذلك خارج من ربقة الاسلام وللعلامة واتباعه كثير من هذه الغفلات لالفة اذهانهم بكتب اصول العامة ومن تتبع كتب القدماء وعرف احوالهم قطع بان الاخباريين من اصحابنا لم يكونوا يعولون في عقائدهم الا على الاخبار.

المنقول عنهم و اخبار مهابط الوحي الالهي صلوات الله عليهم اجمعين بشرط عدم المخالفة للكتاب والسنة وعدم المعارضة

المتواترة والمحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم واما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والافتاء لانه من باب الشبهات والله الهادي اقول الذي دعى هذين الفاضلين الجليلين الى الوهم الى العلامة طاب ثراه هو حسبان ان الشيخ ره ادعى الاجماع من الطائفة على العمل مستلزمة للقطع بصدقه وتلك الاخبار من الائمة ع ولا يذهب على المتامل عدم الاستلزام كيف وكل محصل يعلم انه لا مانع من الاجماع على العمل بالادلة الظنية وانه يجوز ان يقول المعصوم ع شفاها انى جوزت لكم العمل بالاخبار الاحاد المروية عنى وان لم تقطعوا بصدقها عنى واما ان اصحاب الائمة كانوا متمكنين من الاخذ بطريق الا القطع فاول ما فيه منع تمكن الكل لجميع الاحكام في جميع الازمنة والثاني ان كون الاخبار عندهم قطعية للقرائن لا يفيد الشيخ وامثاله والا فكل راو عن المعصوم وان كان فاسقا يقطع بما سمعه هو عنه ع وان كذبناه نحن ولست ادعي عدم جواز تحقق القرائن للشيخ ره بل اقول بجوازه لمن تاخر عنه ايضا ولكني اقول بعدم دلالة كلامه على تحققها له واما ان المحقق قال ان الشيخ اعتمد على الاخبار المحفوفة فليس في كلامه ما يدل على هذا بل المقابلة اللتي في المعتبر بين ما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه تدل على ان كل مقبول للاصحاب لا يجب ان يكون محفوفا بقرائن الصحة عندنا هذا ولي في كلام الشيخ ره مواضع انظار ضربت عنها صفحا ولعلي اكتبها في الهامش انشاء الله تعالى وانما اطنبت لان المقام من مواضع الانظار ومزال الاقدام نسئل الله العفو عن العثرات   الاول ما انقطع

و نحو ذلك مما ليس باثبات سواء افاد الظن او لا و مع تقدير القول باشتراط جواز العمل به بافادته الظن ليقال بلزوم كون مناط العمل هو الظن بل هو الخبر الجامع للشرط بالظن وبهذا لو حصل الظن بحكم شرعي لدليل غير شرعي لا يجوز العمل به العاقل منا بل ... منه

التكليف الخ   حاصله ان باب القطع بالتكليف منسد علينا في الاكثر وطريق الظن من غير جهة الاخبار كالقياس ونظائره منهي عنه من سلوكها وفاقا فلو فرضنا ان العمل باخبار الاحاد ايضا غير جائز لزم اما سقوط التكليف او التكليف بغير وهو تحصيل القطع وكلاهما معلوم الاستحالة اقول بهذا يصطلح السيد ومن مع السيد من المجتهدين لان منع السيد كما يظهر مما نقلناه عنه سابقا مبني على امكان حصول القطع لادعائه ان اكثر اخبارنا محفوفة بالقرائن المفيدة للقطع والمتاخرين يقولون بقوله لو فرض امكانه لهم ولكنهم يدعون عدم تحقق القرائن لهم وكان السيد لا يجوز له المنع على تقدير صدق هذه الدعوى ولا يمنع صدقها الا بعض علمائنا من الاخباريين وسيجيء الكلام المتعلق بهذه الدعوى انشاء الله   الثاني انا نقطع الخ يمكن ان يقال ان من عاصر الائمة ع انما عمل بالخبر المحفوف بالقرينة والشاهد يرى ما لا يرى الغائب فمن تشبث بنفيها ولكن لا انصاف ان التتبع كاشف عن عملهم مع حصول الظن بقول المعصوم ع عن جهة الخبر خبر واحد   بالمنع الى اخره   الايات والاخبار الدالة على المنع عن اتباع الظن مطلقا تكون لهذا المنع الخاص بل الحق ان ادلة جواز العمل خصصت وقيدت تلك الايات والاخبار   والحق انه الخ قد عرفت ان كلام الشيخ ره يدل على العمل مع عدم القرينة   نعم الخ قد علمت ان القرائن قسمان واللتي ذكرها الشيخ ليست مفيدة لقطعية صدور الخبر وظني ان الاكثر لم يلتفتوا الى هذه الدقيقة فوضعوا احد القسمين مقام الاخر فتدبر   الثالث الخ   الاستدلال باخبار الاحاد

المنقول عنهم و اخبار مهابط الوحي اللذين صلوات الله عليهم اجمعين بشرط عدم المخالفة للكتاب والسنة وعدم المعارضة

المتواترة والمحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم واما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط
دون القضاء والافتاء لانه من باب الشبهات والله الهادي اقول الذي دعى هذين
الفاضلين الى نسبة الوهم الى العلامة طاب ثراه هو حسبان ان الشيخ ره ادعى الاجماع (دعوى عام)
من الطائفة على العمل مستلزمة للقطع بصدور تلك الاخبار عن الائمة وربما يذهب
على المتامل عدم الاستلزام كيف وكل محصل يعلم انه لا مانع من الاجماع على العمل
بالادلة الظنية وانه يجوز ان يقول المعصوم شفاها انه يجب لكم العمل بالاخبار
المروية عني وان لم تقطعوا بصدورها عني واما ان اصحاب الائمة كانوا متمكنين
من الاخذ بطريق القطع فاول ما فيه منع تمكن الكل لجميع الاحكام في جميع الازمنة
والثاني ان كون الاخبار عندهم قطعية للقرائن لا يفيد الشيخ وامثاله ولا
نكل راو عن المعصوم وان كان فاسقا يقطع بما سمعه هو عنه ع وان كذبناه
نحن ولست ادعي عدم جواز تحقق القرائن للشيخ ره بل اقول بجوازه لمن تاخر عنه
ايضا ولكني اقول بعدم دلالة كلامه على تحققها له واما ان المحقق قال بان الشيخ
اعتمد على الاخبار المحفوفة فليس في كلامه ما يدل على هذا بل المقابلة اللتي في
المعتبر بما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب
عنه او شذ يجب اطراحه تدل على ان كل مقبول للاصحاب لا يجب ان يكون محفوفا
بقرائن الصحة عندنا هذا ولي في كلام الشيخ ره مواضع انظار ضربت عنها صفحا
ولعلي اكتبها في الهامش انشاء الله تعالى وانما اطنبت لان المقام من مواضع
الانظار ومزال الاقدام نسئل الله العفو عن العثرات الاول ما انقطع بفساد

وكون ذلك في رسالته سواء افاد الظن او لا وعلى تقدير القول باشتراط جواز العمل به بافادته الظن ليس لا يلزم كون مناط العمل هو الظن بل هو الخبر الخاص المشترط بالظن ولهذا لو حصل الظن بحكم شرعي لا من دليل شرعي لا يجوز العمل به الا ان مثاله من خبر الواحد منه

التكليف الخ حاصله ان باب القطع بالمكلف به منسد علينا في الاكثر وطريق الظن
من غير جهة الاخبار كالقياس ونظائره منهي عنه من سلوكها وفاقا فلو فرضنا
ان العمل باخبار الاحاد ايضا غير جائز لزم اما سقوط التكليف والتكليف وهو
تحصيل القطع وكلاهما معلوم الاستحالة اقول بهذا يصطلح السيد ومن معه من المتاخرين
من المجتهدين لان منع السيد كما يظهر مما نقلناه عنه سابقا مبني على امكان
حصول القطع لادعائه ان اكثر اخبارنا محفوفة بالقرائن المفيدة للقطع والمتاخرين
يقولون بقوله لو فرض امكانه لهم ولكنهم يدعون عدم تحقق القرائن لهم وكان
السيد لا يجوز له المنع على تقدير صدق هذه الدعوى ولا يمنع صدقها الا
بعض علمائنا من الاخباريين وسيجيء الكلام المتعلق بهذه الدعوى الخ الثاني
انا نقطع الخ يمكن ان يقال ان من عاصر الائمة ع انما عمل بالخبر المحفوف بالقرينة
والشاهد يرى ما لا يرى الغائب فمن يشهد بنفيها ولكن الانصاف ان
التتبع كاشف عن عملهم مع حصول الظن بقول المعصوم م عن جهة الخبر
خبر واحد بالمنع الى اخره الايات والاخبار الدالة على المنع عن اتباع
الظن مطلقا تكون لهذا المنع الخاص بل الحق ان ادلة جواز العمل خصصت وقيدت
تلك الايات والاخبار والحق انه الخ قد عرفت ان كلام الشيخ ره يدل على العمل
مع عدم القرينة نعم الخ قد علمت ان القرائن قسمان واللتي ذكرها الشيخ ليست
مفيدة لقطعية صدور الخبر وظني ان الاكثر لم يلتفتوا الى هذه الدقيقة فوضعوا
احد القسمين مقام الاخر فتدبر الثالث الخ الاشد الا باخبار الاحاد

فمم الفرق بين اتباع الظن واتباع الخبر الخاص بشرط الظن فلا تغفل وليفهم ان العمل بخبر الواحد انما هو

على حجية خبر الواحد غريب الا ان يدعى التواتر المعنوي وينبغي التامل حتى يظهر الحق

[الانه صح] بعيد جدا الخ دعوى البعيد من مقام الاستدلال بعيد جدا لا تامل لكفاية

واجبة الاحتمال اللهم الا عند من يجوز اثبات المسئلة الاصولية بظاهر مظنون

~~التامل بكفاية واجبة الاحتمال اللهم الا عند من يجوز اثبات حدثنا بها الخ~~

مدلولا صريحا على جواز رواية الكتب اذا علم انتسابها الى اربابها فيكون اتصال السند

لمحض التيمن والتبرك واستجازة الراوي عنه ع يدل على كونها غير محفوفة بالقراين المفيدة

للقطع اذ معناه لا معنى للاستجازة اللهم الا ان يكون غرضه استجازة ان يرويها

عن الرواة بعنوان حدثنا واخبرنا مع عدم سماع الكتب ولكن قوله ع فانها

حق يدل ظاهرا على ان غرضه طلب الرخصة في الرواية مع عدم القطع بالحقية

وفيه نظر الخ ليس فيه ما يدل على جواز العمل بالكتب وعلى تقدير التسليم

ليس له ظهور في ان ما في الكتب لم يكن مقطوعا به عند المذاكرين مع ان قوله ع

وان جاءكم ما لا تعلمون يدل على عدم جواز العمل بالظن الا ان يقال ان العلم ط

فيما يشمله الظن ايضا ولا يخلو من تامل اذ لا دخل الخ اذا كان الوثوق

من القراين المفيدة للقطع فدخله ظاهر على انا نقول ان قول الراوي يحتمل وجوها

الاول ان يكون الراوي للحديثين المختلفين ثقة والثاني ان يكون غير ثقة والثالث

ان يكون الراوي لاحدهما ثقة وللاخر غير ثقة فلم يستفصل ع بل اجاب بان شرط

العمل وجدان الشاهد وظاهره انه لا بد من القطع بما تضمنه الخبر ومعه لا افتراق

بين الراوي العدل والفاسق وهو كان يستشهد بخلاف ما يدعيه المثبت والعبرة

١٢

اتباع للدليل القطعي الدال على حجية خبر الواحد فهو اتباع القطع وهذا ينبغي الكبرى فان سياق الايات

انما هي بجوابه لا بسؤال السائل وهي بذل الخ القول بالحجية مع هذا الشرط ان لم يكن

خرقا للاجماع فلا باس به هذا ان لم يكن الاعتضاد مفيدا للقطع بصدور الخبر

او يكون الامام ع قائلا بمضمونه لموافقته لهما اذ لو كان كذلك لم يكن من محل النزاع

اذ لا شك الخ ومن المثل السائر الشاهد يرى ما لا يراه الغائب فمن لم يعلم

ان حال الراوي في الثقة والعدالة او الخوف من ظهور شناعة الافتراء او غيرهما

وحال المروي عنه في وجود دواعي الكذب عليه وعدمها والخوف منه وعدمه

وغيرهما وحال الرواية في موافقتها لصريح العقل والنقل وكون مضمونها بحيث

ينفع اختلافه وعدمه وغير ذلك من القراين للستحاضرة للحاضرين ولا تنتهي

بهم الى القطع مع ان الغرض من ابلاغ نظائر هذا المضمون ليس افادة العلم والعمل به

بل انما هو بذكره واحضار لما عسى ان يغيب الحس قوله سبحانه وان ليس للانسان

الا ما سعى بكاف للجزء الاول من هذا الخبر وصريح العقل للثاني منه فان من دل

الناس على تجارة منجية في الدنيا ثم هو خالف دلالته نفسه وعنوجع المواقف

ببضاعة ودخل في المخالف بذلك وخفي حتى يكون من اعظم الناس حسرة

فكيف بثواب الاخرة وعذابها واشد لالة بهذا الخبر مع قوله تعالى اسطر وايضا

طلاق الانذار الى قوله غير معلوم يجب المبادر الخ قد يقال على تقدير التسليم

ان ما فوق الاثنين ليس عدد التواتر فيثبت جواز العمل بل وجوبه بقول الثلاثة وحيث

ثبت فيها ثبت في الواحد ايضا لعدم القائل بالفصل وقيل على من ادعى شمول الطائفة

للواحد ان ضمير الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا في الدين يابى عن ذلك بل يظهر منه ان المراد

من الطائفة الجماعة واجيب عنه بان المرجع الطوايف المدلول عليها بقوله عز وجل من كل
فرقة طائفة ويدل عليه صحة قولنا لولا امر الامير واحدا من كل قرية ليصلحوا
نسا مر فظهر ان الضمير لا ينافي ارادة الواحد من الطائفة هذا مع ما عرفت من
ان الجمعية والتواتر ليسا متلازمين فعلى تقدير كون الطائفة جماعة يكون خبرها
من اخبار الاحاد   وايضا على تقدير الخ تنبيه ان الظاهر ان يتفقه كل واحد الجماعة
الذين خرج هو منهم لا ان يجتمع الاحاد الخارجون من القرية فينذروا باجمعهم
مجموع من في القرية فيثبت مدعى المتصل   وايضا يحتمل كون الانذار الخ فالارشاد
ان تخصيص الاية بفتوى المجتهد في غاية البعد ان قيل باحتماله لان ارادة الاجتهاد
من التفقه اصطلاح طار لم يظهر في زمان نزول الاية ولم يشيع الاجتهاد في ذلك
الزمان حتى يفهم من لفظ التفقه بل الظاهر ان من يسمع رواية من رسول الله صلى الله عليه وآله
بل من واحد من الائمة لعدم الفرق بينهما في حجية قولهما عند اهل الحق يصدق
عليه انه تفقه في الدين والظاهر ان سماع اية واضحة الدلالة او حديث رسول الله
من احد من الحجج في مقام بيان مقام الحكم مندرج في التفقه ايضا وانما قلنا في   التفقه صح
بيان الحكم لان سماع احدهما في غير هذا المقام لا يندرج في التفقه ما لم يعلم عدم
كونه منسوخا فكل من روى رواية او اية وكان الاية او الرواية اذا كانت نبوية
حال كونهما مفادهما لما ذكرناه دالة على وجوب شيء او حرمته فقد انذر السامع
اما في الاول فبنقل الرسول واما في الثاني فبنقل الفعل فظهر جواز العمل بخبر الواحد في الوجوب
والحرمة بالاية نعم انه في غيرهما بطريق اولى ولي في هذا الكلام مواضع للنظر

لان المصنف

لان المصنف ادعى كون الانذار بمعنى الفتوى بما فهم من الروايات فيكون المفتي عنده
الراوي الذي سمع من المعصوم احاديث وفهم منها الاحكام فانذر قومه
بما فهمه والملازم الفقيه في العصر الاول على العارف ببعض الاحكام من بعض الاحاديث
كان شايعا لا يقال يكفينا شمول التفقه لسماع الرواية او الاية ان كان مجردا
عن الفهم وشمول الانذار لنقلهما كذلك لانا نقول الاول ممنوع ويشهد للمنع قوله
رب حامل فقه ليس بفقيه والثاني غير متعارف كما قاله المص وبعد تسليم الجميع
نقول القياس الذي يسمونه بطريق الاولوية انما يكون حجة عندنا اذا كان منصوص العلة
التزاميا بين اللزوم كالضرب لعدم التافيف وليس هذا منه بل نقول ان الامتثال
ودفع الضرر ربما يقتضي القبول فيهما بخلاف الباقي   وعلى الامر الثانية
الخ حاصل كلامه ره ان دلالة المفهوم ظنية ضعيفة والمسئلة قطعية يعتبر
فيها اليقين وان تعليق الحكم بالشرط والصفة انما يدل على انتفاء الحكم عند
انتفائهما اذا لم يظهر للتعليق فائدة سواه والفائدة هنا اعلام الصحابة بفسق الوليد
الذي نزلت الاية في شانه قال الاستاد في الرسالة فان قلت الدليلان الاولان
يعني بهما الايتين ضعيفان في امثال هذا المقام لاشتراكهما في عدم افادة القطع
وعدم كفاية الظن في الاصول واختصاص الثاني بضعف دلالة المفهوم
قلت بعد ثبوت جواز العمل بظاهر القران تخصيصه بمسائل جزئية فرعية لا وجه
له بل ما يدل على جواز العمل به كما يدل على الجواز العمل به في المسائل الجزئية الفرعية
يدل على الجواز العمل في القاعدة الكلية المتعلقة بالامور الشرعية الفرعية والاصول

اللتي لا يصح الاكتفاء فيها بالادلة الظنية مط انما هي اصول الدين لا الفقه فرب
مسائل من اصول الفقه يستدلون عليها بالادلة الظنية وليس لها طريق
غير الظن مثل الظن الدليل على كون صيغة الامر والنهي للوجوب والحرمة وغيرهما
اقول نحن نطالبه بدليل جواز العمل بمثل هذا الظن الذي قد ثبت الاشتراج في ظهوره
وحجيته قديما وحديثا وكل يستدل على قوله بادلة ظنية لا يسمن ولا يغني على ان
النزاع في حجية المفهوم ليس منحصرا فيما بين الاصولي والاخباري بل الاصوليون
ايضا مختلفون في هذه المسئلة فلو ادعى مدعي الاجماع على جواز العمل بظاهر القرآن
لا يكون المفهوم داخلا في المجمع عليه قطعا واما الاستدلال على مثل كون الصيغ
الامر للوجوب وغير هذا من الدلائل الظنية المتعلقة بالالفاظ فالتحقيق فيه
ان الاصولي رحمه يستدل بالدليل القطعي على كون منطوق او مفهوم ظاهرا
اما من لفظ بمعنى الظن بانه مراد المتكلم ولعل تبوث هذا بقول ان الاجماع منعقد
في جميع الاعصار على جواز العمل بما نظن انه مراد المتكلم مثلا يستدل على كون الرجحان
المط مستفادا من لفظ الامر المجرد عن القرينة في لغة العرب بفحص حال المحاورين
بهذه اللغة تفحصا موجبا للقطع فيقول ان الامر انما وجد مجردا يظن منه الرجحان
قطعا فيجوز العمل بهذا المظنون قطعا والانصاف انهم تعدوا عن ذلك واستدلوا
على اصل المطلب بالدليل الظني مع دعوى ضرورة القطع في الاصول ولهذا طال
لسان الاخباريين عليهم وقد يدعى ان مباحث الالفاظ خرجت عن قاعدة اعتبار
القطع في الاصول ويؤيده ما قال الفاضل المحقق في حاشية المعالم ان المعنى

اللغوى

اللغوى خرج عن قاعدة اعتبار القطع في الاصول بالاجماع حيث لم يزل العلماء
يعولون على نقل الاحاد في اللغة كالخليل والاصمعي ولم ينكر ذلك احد عليهم من العصر
السابق واللاحق فصار ذلك اجماعا انتهى كلامه رفع مقامه اقول الحق ان التعويل
على الظن وغير مباحث الالفاظ مما لا ينبغي الجرءة عليه ثم قال الاستاد قدس سره وضعف
دلالة المفهوم غير مسلم وما يدل على جواز العمل بالقرآن والاخبار المعتمدة بظاهرها
وكما يكون المنطوق ظاهرا من اللفظ كذلك كثير من المفهومات ولا دليل على اعتبار مرتبة
يدل على جواز العمل من مراتب الظهور التي لا يندرج المفهوم فيها فلو اعتبر هذه
المرتبة من الدلالة لخرج كثير من مراتب المنطوق ايضا عن الاعتبار ولا يقولون به ولا وجه
له ايضا اقول لم يظهر لي لمنع ضعف المفهوم وما عدم تفاوت مراتب الظهور وبعد
فرض دليل تام على حجية الظن من المظنون من القرآن مطلقا منطوقا او مفهوما
وفاقيا او خلافيا فلا ريب   والجواب ح اعلم ان المفتي من حيث هو مفت
والعالم كذلك اما ان يحصل لهما القطع بصدور الخبر عن المعصوم ع وكذا بالحكم
المستفاد منه اعني بانه حكم الله في الواقع لكونه نصا قاطعا واما ان يحصل لهما الظن
بهما او القطع بواحد والظن بالاخر او القطع او الظن بواحد والشك بالاخر او الشك
فيهما ثم الظن بالحكم قد يكون لاجل ظنية دليله وان كان التصديق بمعنى ظرفيه
من المحكوم عليه به وغيرهما من متعلقاته قطعيا كما اذا ضرب عدل واخبر بقرينة
توجب القطع بان زيدا في الدار والحال انك تعلم مراد المتكلم من زيد والقيام

وغيرهما وقد يكون لاجل الظن بمراد المتكلم من الطرفين وغيرهما كما اذا سئل فهل المعصوم ع بقوله صلوة كذا واجبة وانت لا نعلم المراد هي الصلوة المشهورة او الدعاء وهل الوجوب هو المتعارف بين المتفقه او الشامل للمستحب المؤكد ولكن المظنون ان المراد هو الاول من معنييهما فالمقطوع هو الامر الدائر وهو ثبوت احد الامرين لا هذا الامر اذا عرفت هذا فنقول لا كلام في القسم الاول واما الثاني فلا شك انه اتباع للظن منهما ولكنه اتباع للظن خاص وهو المستفاد من الخبر وانت تعلم ان ما دل على اتباع الظن يدل عليه مط من غير تخصيص والقول بان القاطع دل على خروج هذا القسم هو الكلام المنع من الذي يجيء بعد من قوله وايضا الخ ولا كلام لنا فيه هنا والحاصل من ظن بكلام انه كلام اهل العصمة ومهابط الوحي ع او فهم منه حكما لا يقطع بانه حكم الله في الواقع بل ظنه كك فافتى بهذا الحكم او عمل به يصدق عليه بحسب الواقع انه افتى او عمل بالاسلم بل بالظن سواء لاحظ هذا الظن وكان هو الباعث على الافتاء او العمل حتى انه لو لم يحصل لما يفتي ولا يعمل ام كان الملحوظ عنده والداعي له هو هذا الكلام من حيث انه منسوب اليهم لان الملاحظة الاخيرة لا يجعله بحيثية يصدق عليه معها انه افتى او عمل بما يعلم او انه افتى او عمل بما لا يظن وبالجملة صدق اتباع الظن تابع للواقع لا للاعتبارات والملاحظات والآيات والاخبار الناعية عليه عامة شاملة له مع اي اعتبار لوحظ وعلى اي حيثية اعتبر نعم ان كان هناك حيثية لو لوحظت لاخرجت المفتي عن عنوان التابع للظن الغا ما ثبتها الدست وهكذا القول في القطع بالسند

الظن

مع الظن بالحكم واما الظن بالسند مع القطع بالحكم وكذا الشك في السند مع القطع او الظن بالحكم من حيث اسناده الى هذا السند فاحتمالات في بادي النظر لا اصل لها واما صور الشك في الحكم فلا شك في عدم جواز الافتاء واما العمل من حيث اسناده الى دليله المعروض المفيد للشك في كون ما يعمل به مراد للشارع فلي في جوازه نظر لاحتمال دخوله تحت قوله ع اياك ان تدين بما لا تعلم مع فرض عدم المانع من العقل او الشرع واما من حيث دخوله تحت الاطلاقات القطعية او الظنية مثل قولهم ع الناس في سعة ما لم يعلموا وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال مع عدم المانع فنعم هذا في غير العبادة واما فيها فالتقرب بها مع الشك في كونها مطلوبة مامورا بها اشكل اللهم الا مع رخصة من الشارع في فعلها والحال هذه واما مع الشك في الحكم لكونها واجبة او مستحبة فالامر هين واذا احطت خبرا بما ذكرنا علمت ما في قول المصنف سواء افاد الظن او لا وما في قوله وعلى تقدير القول الخ واما قوله اتباع للدليل القطعي وكذا قوله وقد دلنا على حجية خبر الواحد فما لهما التخصيص والتقييد للعمل بخبر الواحد الخ ذكر في العالم خمسة شروط وهي التكليف والاسلام والايمان والعدالة والضبط وقول المص ره بجمعها وجود الخبر في الكتب المعتمدة للشيعة الخ ما قاله لا يخلو من مسامحة لان ظاهر هذه العبارة هو ان وجود الخبر بالنحو المذكور مستلزم لتحقق الشرائط المشهورة بين القوم مع انه ره عمم الراوي بحيث يشمل العادل والفاسق والمؤمن والمخالف وايضا وجود الخبر غير مستلزم للتكليف والضبط نعم يشهد التتبع بان الرواة كانوا مكلفين

كالكافي والفقيه والتهذيب ونحوها مع علمهم جميع بما يرد نظامهم عن غير رد نظامهم و لا معارضة لما هو اقوى منه سواء كان الراوي

خبر الرواية والظن انما عرضه ثم هو ان غاية هذه الشروط حصول الظن بصدق الراوي
ولا ريب بانه يحصل بوجود الخبر في هذه الكتب التي شهد مصنفوها بانهم نقلوا
ما فيها من الاصول والكتب المعمول بها في زمن الائمة ع ظن اقوى من الظن الحاصل من مجرد
خبر العدل اذا لم يقترن بهذه الشهادة وتفصيل المقام هو ان العلم الضروري يحصل للمتتبع
بان رواة الكتب الاربعة بل غيرها كانوا عاقلين بالغين فلا احتياج الى النظر في لزوم
الشرط وعدمه الا بالنسبة الى رواية لا يعلم كون راويها عاقلا بالغا وقد ادعي الاجماع
على هذا الشرط ولولاه لامكن ان يقال على تقدير جواز التعويل على الظن ان المتتبع الظن حصول
فربما حصل من خبر غير المميز الا ان يقال ان الغرض هو ان مع عدم القرائن المفيدة للقطع او
الظن بالخبر يشترط فيه عقل الراوي وبلوغه ولا شك ان خبر المجنون وغير المميز
لا يفيد الظن من غير ضم قرينة خارجية واما الضبط فقال في المعالم لا خلاف
في اشتراطه ومعناه كون الراوي بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطاء غالبا
فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد ووالده قدس سره
في شرح الدراية جعل من الشرائط الضبط فقال وضبطه بمعنى كونه حافظا له
متيقظا غير مغفل ان حدث من حفظه ضابطا لكتابه حافظا له من الغلط و
التصحيف والتحريف ان حدث منه عارفا بما يختل به المعنى ان روى به اي بالمعنى
حيث يجوزه وفي الحقيقة اعتبار العدالة يغني عن هذا لان العدل لا يجازف برواية
ما ليس مضبوطا على الوجه المعتبر وتخصيصه تاكيد وجري على العادة ثم قال

يروى

عدلا او لا وسواء كانت الرواية مسندة صحيحة او حسنة او موثقة او ضعيفة بحسب الاصطلاح او مرسلة او مرفوعة او
منقطعة او موقوفة او حسنة او موثقة او معضلة او معنعنة او منكرة او معللة او مضطربة او مدرجة او معلقة او مشهورة

ضبطه بان نعتبر روايته برواية الثقات المعروفين بالضبط والاتقان فان
وافقهم في رواياته غالبا ولو من حيث المعنى بحيث لا تخالفها او يكون المخالفة نادرة
عرف حينئذ كونه ضابطا متقنا وان وجدناه بعد اعتبار روايته برواياتهم كثير
المخالفة لهم عرف اختلاله اي اختلال ضبطه او اختلال حالة في الضبط ولم يحتج بحديثه
وهذا الشرط انما يفتقر اليه فيمن يروي الاحاديث من حفظه او يخرجها بغير الطرق
المذكورة في المصنفات واما رواية الاصول المشهورة فلا يعتبر فيها ذلك
وهو واضح انتهى كلامه زيد في اكرامه اقول لعل سبب كون الوجود الرواية في الكتب
الاربعة مستلزما للضبط هو كون بعض رواة احاديثها من الثقات المعروفين
والبعض الاخر من الذين يكتبون في الواحهم ما يسمعونه من الامام ع فيروون
ما كتبوه وكون عدالة المشايخ مانعة من النقل قبل اختبار ضبط من ليس كل
نقلهم ساكتين عليه بل مصرحين بجواز العمل بما نقلوه ولم يطرحوه شاهد
على ان الراوي ضابط عندهم ولكن اعتمادنا عليهم في هذا كانه تقليد لهم وقول
بالظن اللهم الا عند من يقول بان ما في هذه الكتب قطعي الصدور لقرائن دلته
على هذا وسيجيء انشاء الله عند ذكر الشكوك في اواخر تلك الرسالة واما الاسلام
واخواه فاستدلوا عليه بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة
ان غير العادل المومن الحق فاسق اذ لا واسطة بين الفسق والعدالة ولكون المخالفة
في الاصول الدينية كالامامة فسقا واي فسق والامر بالتبيين معلق على من هو

او غريبة او عزيزة او مسلسلة او مقطوعة الى غير ذلك من الاصطلاحات والقوة تكون باعتبار العدالة والورع

هو فاسق في الواقع فمن نعرفه بالفسق بشرط افعال الجوارح من الامامية ومن نعرفه بالمخالفة من غيرهم لا يجوز قبول خبره الا بعد التبيين باعتبار الامارات والقرائن ومن لا نعرفه من المجاهيل والممدوحين لا يجوز قبول خبره ايضا لاحتمال ان يكون فاسقا في الواقع فانحصر من يقبل خبره قبل التبيين في الامامي العدل الذي نعرفه بهذه الصفات اقول ان كان المراد بالتبيين القطع بصدق خبر الفاسق ليجوز العمل به لوجود الخبر في الكتب المذكورة غير مسلم له الا عند بعض الاخباريين وان كان المراد الظن فالظاهر انه يحصل من وجوده فيها لا سيما مع دعوى الشيخ الاجماع على العمل بما في الاصول والكتب التي نقل المشايخ عنها والاجماع على العمل برواية بعض المخالفين وبعض المعروفين بالفسق من الامامية   سواء كانت الرواية صحيحة الخ اقول لما انجر الكلام الى ذكر اقسام الحديث كان المناسب بيان ما اجمله ولما ذكر الشيخ المحدث المحقق شهاب الدين العاملي في رسالة جملة كافية اكتفينا بنقلها قال ره الفصل الثاني في انواع الحديث فاعلم انهم قسموا الحديث باعتبار احوال وصفات تعرض له الى ثلثين نوعا فمنها اصول ومنها فروع تلحقها و تشترك بينها كلا او بعضا فالاصول اربعة الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل عدل امامي عن مثله في كل الطبقات ان تعددت الثاني الحسن وهو ما اتصل كذلك بنقل عدل امامي عن مثله في كل الطبقات ان تعددت ممدوح بما ليس نصا في العدالة في كل مرتبة او بعضها مع عدالة الباقين الثالث الموثق وهو

ما يقبل

ما اتصل كذلك بنقل غير امامي نص الامامية على توثيقه في كل الطبقات او بعضها مع ايمان الباقين وعدالتهم او مدحهم وقد يسمى القوي الرابع الضعيف وهو ما طريقه مجروح او مجهول الحال اما الصحيح بهذا الاصطلاح يعمل به اجماعا عند المتاخرين واجاز العمل بالثلثة الاخر في المواعظ والقصص والمندوبات ونحو ذلك مما لا يتعلق بايجاب ولا تحريم واما ما يتعلق بهما فاجاز الشهيد الاول في الذكرى العمل فيه بالحسن والموثق وبالضعيف ايضا اذا انضم العمل به جماعة من الطائفة وكذا بما اجمع العلماء بها او بما وصف بعضها بالصحة نظرا الى طريق القدماء كما تقدم ومنع الشهيد الثاني من العمل بغير الصحيح وشدد النكير على من خالفه الفصل الثالث في ذكر الفروع من اقسام الحديث وهي ستة وعشرون نوعا فمنها ما يشترك الكل فيه في الجملة ومنها ما اختصوه بالضعيف فالمشترك انواعه ثمانية عشر الاول المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم ع الثاني المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه بقراءة او اجازة او غير ذلك سواء رفع الى المعصوم كل او وقف على غيره الثالث المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اتصل اسناده بالمعصوم او انقطع الرابع المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان وعده قوم من المرسل والاكثر على انه متصل ان امكن لقاء الراوي للمروي عنه مع عدم التهمة بالتدليس الخامس المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر والمحذوف هنا كالمذكور اذا عرف من جهة الراوي كما فعل الصدوق

في هذا الزمان ما ضاهاه وكذا اعلى لسنده وورعه واو رعيه

والشيخ من تعليق الاحاديث وذكر اسانيدها في اخر الكتب وكذا الكليني ربما علق
الحديث عن رجل لتقدم السند اليه وما للاختصار وقد تعرف من غير جهة الراوي
اذا كان ثقة فان لم يعلم المحذوف كان الحديث مرسلا السادس المفرد وهو ان ينفرد
الراوي بحديث عن جميع الرواة ويسمى الانفراد المطلق او ينفرد به اهل بلدة كالكوفة
او اهل بلد عن اهل بلد كاهل الكوفة عن اهل البصرة او واحد من اهل البلدة ويسمى الانفراد
النسبي السابع المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه
الثامن المشهور وهو الشايع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ويطلق على الشايع
على الالسنة ولا اصل له عند المحدثين التاسع الغريب وهو اما غريب الاسناد
والمتن بان ينفرد بروايته واحد او غريب اسنادا خاصة لا متنا كالحديث المعروف
متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد واحد بروايته عن اخر غيرهم او غريب
متنا خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى غريبا
مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الاخر العاشر
المصحف وهو اما في الراوي كتصحيف حنان بالنون بحيان بالمثناة تحت او
في المتن وهو كثير في زماننا لتعاطي الحديث غير اهله الحادي عشر العالي سندا
وهو القليل الوسائط الثاني عشر الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر
فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود الثالث عشر المسلسل وهو ما
تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالحديث

لوفرع

تبن كتبة العدل ... قد الحفر المكى والجامع فى السبع الطوسى ره

نحو حدثنا فلان قال حدثنا فلان او بالاسماء نحو اخبرنا احمد عن محمد او بالاباء نحو فلان عن ابيه
الى الاخر او بالكنى وبالالقاب او بالانساب او بالبلدان او بالصنايع او بالامراض
او بالاولوية وقد يجتمع في المسلسل القول مع الفعل كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة
والاطعام وكل هذه موجودة من طرق العامة واكثرها موضوعة لظهور ما فيه غرابة
وشهرة فان افضل السند ما اتصل بالمعصوم كالاقسام ولا يختص به الرابع عشر المزيد على غيره
بما في معناه فتلك الزيادة اما في المتن كان يزيد فيه ما لا يفهم من الاخر او في السند كان
يرويه عن ثلاثة ويرويه الاخر عنهم بزيادة واحد سواء كان في الوسط او في الاخر
وزيادة المتن تقبل من الثقة وكذا زيادة الاسناد لجواز ان يسقط بعض الرجال عن احدهما
سهوا او عمدا لغرض صحيح الخامس عشر المختلف والاختلاف قد يكون بين الحديثين بحيث
يمكن الجمع بينهما بوجه قريب وقد لا يمكن الجمع الا بتكلف بعيد جدا والاول مقبول
والثاني مردود بل ان امكن الجمع بوجه قريب كما قرر في قواعد الجمع عن الائمة عليهم السلام والا
فالحكم التخيير والجمع بالوجوه البعيدة والتاويلات المتكلفة من مخترعات العامة
كما نذكره مفصلا في مباحث الاجتهاد السادس عشر الناسخ والمنسوخ ومعرفته
بالنص او التاريخ او الاجماع السابع عشر الغريب لفظا واكثره مذكور في نهاية
ابن الاثير الثامن عشر المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء رواه الثقة ام لا
ومنه رواية عمر بن حنظلة عند المتاخرين ولذلك سموها المقبولة وجعلوها
عمدة التفقه مع ضعفها عندهم والا فهي عند القدماء صحيحة كاخواتها القسم الثاني

ما خصّوه بالضعيف عندهم وانواعه ثمانية الاول الموقوف وهو ما روى عن صاحب العصمة ع من غير ان تسنده اليه كاحاديث الكافي الموقوفة على زرارة مثلا الثاني المقطوع ويسمى المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه الثالث المرسل وهو ما رواه عن المعصوم او عن غيره من لم يدركه اوادركه ولم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كان يقول عن بعض اصحابنا مثلا ويسمى ايضا المقطوع والمنقطع ان كان الساقط من السند واحدا فان سقط اكثر يسمى المعضل اسم مفعول بمعنى المشكل الرابع المعلل وهو ما فيه اسباب خفية تقدح فيه كانفراد الراوي ومخالفته لصريح العقل او الحس ونحو ذلك الخامس المدلس اسم مفعول من التدليس وهو اخفاء الشيء وستره كان يقول الراوي قال فلان على وجه توهم انه رواه عنه بلا واسطة وليس كذلك وان قال حدثني فهو كذب لا تدليس وقد يكون باسقاط رجل مجروح ليقول الحديث او بذكر بعض الرجال باسم او كنية او لقب او نسبة الى بلد او غير ذلك مما لم يشتهر به وهو مذموم الا ان يكون لتقية او غيرها من الاغراض الصحيحة السادس المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواة سواء كان الحديث واحدا او اكثر مع تساوي الروايتين في الصحة وعدم المرجح فلو رجحت احديهما عمل بها ولم يكن اضطراب والاضطراب اما في السند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث تمييز الدم المشتبه بدم الحيض والقرحة بانه خروجه من الايمن علامة الحيض على ما في الكافي وبعض

(مع)

نسخ يب وفي اكثر نسخ يب من الايسر فلذلك اختلف فيه الفتوى والرواية مثال للاضطراب من راو واحد فانها مرفوعة الى ابان في الجهتين وقد يكون الاضطراب من رواة عدة بان يرويه كل واحد بوجه مخالف الاخر السابع المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير ما كل الطريق او بعض رجاله ليرغب فيه وهو مردود وقد يقع سهوا فيغتفر لصاحبه لكن ينبه عليه وقد يفعل عمدا للامتحان للمحدثين الثامن الموضوع اي المكذوب ويحرم روايته عملا به الا ان يريد بيان حاله ومن الموضوعات فضائل السور المروية عن ابي ومن نقلها فلعدم علمه بوضعها اقول فتعرف هذه الانواع كلها وبعد الحكم بصحة احاديثنا الموجودة فلا نفع لها الا معرفة الاسماء والاصطلاحات التي لا نفع لها بل ربما اوقع بعضها في الاوهام والشكوك والقوة تكون باعتبار العدالة الخ يعني ان وجود الخبر في الكتب المعتمدة لما كان مغنيا عن ملاحظة الشروط فالتقوية باعتبار العدالة بل غيرها ايضا انما تظهر عند التعارض للترجيح اقول المتأخرون فسروا العدالة بانها ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة والمراد بالملكة هي الكيفية الراسخة التي يمتنع زوالها عادة و اختلفوا في عدد الكبائر لاختلاف الاحاديث والمراد بمنافيات المروة هي الاتصاف بما يستهجن التخلي به عادة بحسب زمانه ومكانه وشانه فلا ترى كالبس الفقيه لباس الجندي وكشف الراس في الجامع والاكل في الاسواق في بعض الازمنة والامكنة ونحو ذلك اقول اما كون هذه الملكة عدالة فلا ريب فيه لان التوسط بين البلادة

والجربزه هي الحكمة وبين افراط الشهوة وتفريطها هي العفة وبين طرفي افراط القوة الغضبية
اعني الظلم وتفريطه اي الانظلام هي الشجاعة واذا اعتدلت هذه القوى حصلت كيفية و
حدانية شبيهة بالمزاج كانها تحصل بعد الفعل والانفعال من طرفي تلك القوى وانكسار
سورة كل منهما وبعد حصولها يلزم التقوى والمروة واما اشتراط تحقق هذا المعنى في الواقع
حيث اعتبر الشارع العدالة فلم اطلع على دليل ظني لهم فضلا عن القطعي وصحيحة ابن ابي
يعفور عليهم لا لهم كما قيل نعم لا يحصل لنا الاطمينان التام في عدم اجتناب الذنب
في الواقع الا فيمن نعلم او نظن حصول تلك الملكة له وهذا يقرب اعتبارها ولكن معه
ان حصول هذه الصفة الحميدة يكون في الاوحدي الذي لا يسمح الدهر بمثله الا
نادرا لان التحويل المذكور يحتاج الى مجاهدات شاقة مع تأييد رباني والاحتياج
الى العادل عام لا بد منه في كل طائفة من كل فرقة من سكان البر والبحر خصوصا النظام
الشرع حيث اعتبر في الاغلب اثنين منه في الشهادات واعتبر واحدا في الجمعة و
الجماعات وحث الناس عليهما ووعدهم واوعدهم على الفعل والترك واحتياج اهل قرية
وان كانوا خمسة الى الشاهد في اغلب الاوقات امر ظاهر لا يقال ان الشارع وان اعتبر
الملكة ولكنه جعل حسن الظاهر مع عدم عثور الحاكم او المأموم على فعل الكبيرة والاصرار
على الصغيرة علامة لها فهذا يحصل في اكثر الناس لانا نقول اذا اعتبر القائل بالملكة
ثم ما يعرف به العدالة هذا الذي قلت فلا ثمرة للنزاع في ان العدالة ماذا الا ان من كان يقول
بالملكة يقول باشتراط حسن الظاهر واجتناب الكبائر والصغائر الا القليل ممن يكتفي

بالاسلام

و ابن داود وربما يوجد التزكية والجرح لغيرهم ايضا

بالاسلام ولا ريب في انهما غير مستلزمين لوجود الملكة وان كانت الملكة مستلزمة لهما
فما الفائدة في اعتبارها مع انه جعل علامتها امرا عاما غير مستلزم له ونهاية ما ظهر لي
مع مراعات الاحتياط ان يكون الامام والشاهد من اهل الصلاح الذين يرغبون في
المستحبات كالجماعة مع عدم المانع ويبالغون في عدم المانع ويبالغون في عدم عثور
احد على ذلك منهم من فعل المحرمات اما بالترك او الستر وان فعلوا شيئا من ذلك يظهر
من شأنهم منهم الندم ويظهر اثار الخجالة في وجوههم ممن عرفناه من طائفة ظرفهم
هذا الذي قلناه نصلي معه ونقبل شهادته وان لم نعاشره اصلا ومن لا فلا واما
الراوي فالظاهر عندي هو ما قاله الشيخ وهو ان يكون متحرجا عن الكذب اذ دلالة الآية
التبين على انه لا بد من اعتبار الاطمينان في خبره ليست ظاهرة عندي كما يظهر من التعليل
بقوله عز وجل ان تصيبوا قوما بجهالة وانما علق وجوب التبين بالفسق ان لم نقل بان المراد
منه فسق الوليد لان الفاسق مظنة الكذب فمع فرض اجتنابه عنه لا مانع من قبول
خبره   يعرف عدالة الراوي الخ هؤلاء الاعلام عدلوا وجرحوا من لم يلقوه
وهذا يتصور على وجهين الاول ان يكون حال الراوي مشهورة في زمانهم بحيث
حصل العلم بعدالته او فسقه لهم خاصة او لكل من عرفه كعدالة سلمان رضي الله
عنه وفسق يزيد والثاني ان لا يكون كذلك وانما حصل لهم العلم او الظن باحدهما
من ملاحظة الاحاديث الواردة في شأنهم والترجيح اذا احتيج اليه او بالسماع
من المشايخ الى ان ينتهي الى من لقي الراوي وشاهد منه حسن الظاهر وعرف منه

الايمان او عاشرة معاشرة كاشفة من الملكة والوسط محتاج الى الطرفين لان

رواة الاحاديث التي يظهر منها حال بعض الرواة لا بد من ان يكونوا اما مشهورين

واما معدلين ثم ان هؤلاء الاعلام لم يجعلوا لنا علامة فارقة بين من حكموا بعدالته

او فسقه بالاجتهاد او بطريق اخر يحتمل في غير المشاهير عندنا مقلدون لهم عند الثالث

وح يمكن ان يق ان حسن الظن بهم في التعديل والجرح ليس اولى من حسن الظن بهم في

حكمهم بصحة احاديث كتبهم اذا لم يصرحوا بضعفه فالصحيح عندهم كل حديث اعتضد

بما يقتضي اعتمادهم عليه والوثوق به والركون اليه كوجوده في كثير من الاصول الاربعمائة

او تكرره في اصل او اصلين منها فصاعدا بطرق مختلفة او وجوده في اصل معروف

الانتساب الى احد الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم كزرارة واخوانه او على تصحيح ما

يصح عنهم كصفوان بن يحيى ونظرائه او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي واشباهه

او اندراجه في احد الكتب المعروضة على الائمة ع ككتاب عبيد الله الحلبي وكتاب يونس

بن عبد الرحمن او اخذه من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد

عليها سواء كان مؤلفوها من الامامية ككتاب حريز بن عبد الله في الصلواة او من غيرهم

ككتاب حفص بن غياث وغيرهما والضعيف عندهم المقابل للصحيح قال الشيخ في فهرسته

على ما نقل عنه ان كثيرا من مصنفي اصحابنا واصحاب الاصول ينتحلون المذاهب الفاسدة

وكتبهم معتمدة   والظ الاكتفاء بالواحد الخ لم يظهر لي الثمرة لهذا الراي سيما

بالنسبة الى من لم يلقه هؤلاء الاعلام من المعدلين والجارحين لان روايتهم العدالة

والفسق

في كتب الحديث كالفقيه والكافي وغيرهما والظاهر هو الاكتفاء بالواحد في الجرح والتعديل

ولو لم يذكر السبب والا لم يوجد خبر صحيح ~~يعتد~~ بالاصطلاح اصلا وعند تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم الجرح لانه يحتمل

به الجمع بينهما والظاهر الترجيح بالقرائن ان امكن والا فالتوقف وبقي هنهنا مباحث اخر تركناها لقلة فائدتها كمباحث المطلق والمقيد

والمجمل والمبين والناسخ
والمنسوخ ومباحث المنطوق
والمفهوم وسائر ما يتعلق منها
الى الله لا
ناس

والفسق من الغير لا شك في الاكتفاء فيهما عند من يجوز العمل بخبر الواحد وانما الكلام

في شهادتهم وهي لا تتصور مع عدم الملاقاة الا ان يقال قولهم فلان ثقة او كذاب

لا يصح الا مع قطعهم بما قالوه وليست الشهادة الا اخبارا قطعيا سواء استند هذا القطع

الى الاحساس او طريق اخر وعندي فيه تامل وعند من يعمل بالقرائن كالاخبار

يمكن ان يكون هذا البحث ايضا ساقطا ثم ان اجتماع اثنين من هؤلاء الاعلام على التعديل

والجرح ليس عزيزا نعم هو اعز من جرح الواحد او تعديله وان اعتبر التعدد فيمن عاصر الائمة ع

فهو عزيز غاية العزة وجه الاستاد في الرسالة عدم التعدد واحتج عليه بمفهوم

اية التبين وبان اعتباره يصير سببا لخلو اكثر الاحكام عن الدليل لعدم التعدد وبان

اعتباره لو كان في عصر النبي ص او الائمة ع لظاهر النقل التعدد وعدم ظهوره

مع كونه معتبرا بعيد ثم قال ويبناء اعتبار التعدد في العدل وعدمه على كون

التعديل شهادة او رواية لا يظهر من كلام كثير من الاصوليين ضعيف لخروجه

عن الرواية الاصطلاحية وعدم اعتبار العلم الذي يعتبر في كثير من افراد الشهادة

يعني انهم لم يعتبروا في المعدل ان يعلم العدالة بل يكفيه الظن بها ثم قال وتسميته بالرواية

وان لم يكن اصطلاحية او بالشهادة والقول بعدم اعتبار العلم في كثير منها وكون هذا

منه لا يصير سببا لجريان احكام المسمى فيه اقول على تقدير كونه رواية يكفي فيه

الواحد كما اشرنا اليه   الاول ما يستقل بحكمه الخ لا بد من مقدمة يتضح بها

ينضح بها المطلوب الاولى لا اولى ان الترجيح بلا مرجح محال كالترجح بلا مرجح وقد ثبت

[illegible] الباب الرابع في الادلة العقلية [illegible] الحكم الشرعي [illegible]

في الكلام والحكمة فعلى هذا لا بدّ ان يكون حكم الشارع بالوجوب والحرمة واخواتهما مسبّباً
عن جهات مقتضية له ولو ادركت عقولنا ايضاً تلك الجهات لحكمت على الاشياء بمثل
حكمه فيكون كل واجب شرعي مثلاً واجباً عقلياً بمعنى ان العقل لو ادرك الجهة التي من
اجلها حكم الشارع باستحقاق فاعل فعل الثواب وتاركه للعقاب لحكم هو ايضاً باستحقاقه
للمدح والذم وتركه وقس على هذا باقي الاحكام واما ان كل فعل من افعال المكلفين
لا يخلو من جهة مقتضية لوقوعه لانه يصح ان يحكم عليه بواحد من الاحكام
الخمسة حكماً عقلياً او شرعياً فيظهر من انحصار حكم الافعال في هذه الخمسة
وهو امر واضح وقد يظهر من احاديثنا ان النبي صم بيّن حكم جميع الافعال فحكم بوجوب
كل ما فيه جهة مقتضية له وبحرمة كل ما فيه جهة مقتضية لها و
هكذا وقد وصل الينا البعض وبقي الباقي محفوظاً عند اهل بيته ع لم يظهروها
لمصلحة هم اعلم بها فتحصل من هذه المقدمات ان كل فعل له جهة مقتضية لحكم خاص
عند العقل فقد حكم الشارع بمثل ذلك الحكم وكل ما حكم عليه الشارع بحكم فله
جهة مقتضية له عند العقل بقي الكلام في ان ما تدركه عقولنا من الجهات هل هي
علل تامة للاحكام فنقول لا شك ان بعض الافعال يمكن ان يشتمل على جهة مقتضية
لحكم لولا المعارض معارضة جهة اخرى مقتضية لحكم مخالف في حكمها لها وقد يصير
بعض الازمنة او الامكنة او اختلاف الاشخاص او اختلاف حال شخص واحد
من اجزاء العلة التامة لثبوت الاحكام للافعال فلو فرضنا ان عقلاً ادرك جهة

حسن

والواجب العقلي باليقين فاعله المدح وتاركه الذم والشرعي بالسمعي فاعله الثواب وتاركه العقاب وعكسه الحرام فيهما وقس النظائر منه

في فعل فحكم بحسنه لا يجوز لنا ان نحكم بصدق حكمه لجواز غفلته عن معارضة جهة
اخرى موجبة للقبح مع رجحان الثانية على الاولى وهكذا لحكم غفلته عن خصوصيات
الازمنة والامكنة وغيرها نعم لو احاط عقل بالعلة التامة فحكم باعتبارها
بالحسن والقبح لقطعنا بصدق حكمه لانه حكم بوجود المعلول من جهة وجود علته
التامة ولعل قليلاً من الاحكام يكون كذا اذ اكثرها مما لا سبيل للعقل الى الاحاطة
بجهاتها المقتضية لها فعلى هذا يمكن ان يكون شيء حسناً عند عقولنا قبيحاً في الواقع
او بالعكس وما هذا الا لكون ما نظنه علة تامة غير تامة في الواقع لفقد شرط
او وجود مانع المقدمة الثالثة هي ان طلب الله تعالى فعلاً او تركاً او تسويته بينهما
ليس لميل له تعالى الى ما فيه جهة الحسن او نفرة منه عما فيه جهة القبح ولا لجلب
نفع او دفع ضرر تعالى عن ذلك علواً كبيراً بل الغرض ايصال النفع الى العباد ودفع الضرر
عنهم لان بعض الافعال يقرب منه حتى ينتهي بصاحبه الى الجنة ورضوان الله تعالى
والبعض الاخر يبعد عنه حتى ينتهي به الى النار بل نقول ان الافعال الحسنة موجبة
للكمالات محمودة هي المقربة اليه سبحانه في الحقيقة والقبائح موجبة لكمالات رذيلة
هي المبعدة عنه تعالى وهذا القرب وذلك البعد هما روح الثواب والعقاب واصلهما
وليس الثواب جزاء لنعمة او احسان من العبد اليه تعالى ولا العقاب انتقاماً
وتشفياً بل ان احسنتم احسنتم لانفسكم وانما هي اعمالكم ترد اليكم فلزم من ذلك
ان يحصل للمحسن والمسيء اعني لمن حصل له الملكتان قرب وبعد مع قطع النظر عن التكليف

الاول ان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ظاهر في ان العقاب لا يكون الا بعد بعثة الرسول
فلا وجوب ولا تحريم الا وهو مستفاد من الرسول ص فان قلت يجوز ان ينفي العقاب وذلك لا ينافي فيه العقاب

الشرعي وفي كلام الله تعالى والاحاديث ما يدل على ان بعض الاعمال من الكفار نافع لولا
ابطاله تعالى اياه لجهة مقتضية له قال الله سبحانه وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه
هباء منثورا دلت الاية الشريفة على ان اعمالهم كانت نافعة لهم لولا جعل الله اياها
هباء وقال سبحانه والذين كفروا فتعسا لهم واضل اعمالهم فانها على الظ شاملة للكافر
الذي لم يؤمن قط وفي بعض الاخبار ان الحج عن المخالف ينفعه وان العدالة والسخاوة
ينفعان الكافر وان ابى احد عن تسميته ما يترتب على امثال هؤلاء بالقرب فلا مضايقة
اذ الغرض ان الافعال الحسنة تفيد اثرا لولا المانع لكان مقتضاه ودرجة في الجنة
ومعه يكون تخفيفا للعذاب في النار ثم ان اطاعة الله تعالى من حيث هي اطاعة المنعم
حسنة واجبة عند العقل يحصل بها التقرب الى المنعم مع قطع النظر عن الفعل او الترك
اللذين يحصل بهما الاطاعة حتى انه لو فرضنا انه سبحانه امرنا بصبح او نهانا عن حسن
لكان امتثال تكليفه من حيث هو اطاعة للمنعم واجبا ومقربا اليه تعالى وكذا
مخالفته معصية محرمة عند العقل ويحصل لاجلها البعد عنه على النحو الذي مر
في الاطاعة ويترتب على الاطاعة بمقتضى وعده سبحانه الثواب وعلى المخالفة بمقتضى
وعيده العقاب ولا ريب ان الاطاعة والعصيان لا يتحققان قبل التكليف و
تبليغ المكلف به الى المكلف فلا يكون ثواب وعقاب قبل الشرع وبعد تمهيدهما
نشرع في شرح كلام المصنف ره فنقول انا اذا ادركنا العلة التامة للحكم العقلي
بوجوب شيء او حرمته مثلا يصح ان نحكم عليه بان الشارع حكم عليه ايضا بمثل
الحكم

ولكن لا ينافيه انه لا بد ببيان الرسول ليتم لنا ضد العقل بالنقل لطفا منه تعالى قلت ظاهر ان الواجب شرعا مثلا
ما يجوز للمكلف العقاب على تركه فلا يتصور وجوب شرعي مثلا عند الجزم بسبب اخباره تعالى بعدم العقاب بلا
يكون في الا الوجوب العقلي

١٠١

مه

الحكم العقلي الماريه في المقدمة الاولى ولما فرضنا عدم بلوغ التكليف الينا لا يترتب
عليه الثواب والعقاب وان ترتب على نفس فعل الشيء او تركه قرب او بعد فلا يكون
واجبا او حراما شرعيا اللهم الا ان نقول ان الحكم العام من الائمة ع بان حكم كل شيء
متصدر عن النبي ص وهو محفوظ عندنا مع ادراك العقل العلة التامة للحكم كما
مر في المقدمة الاولى يكفي للبلوغ لانه يتألف قياس هكذا هذا الشيء مشتمل على العلة
المقتضية للوجوب مثلا وكل ما كان كذلك فقد حكم عليه الشارع بالوجوب فهذا الشيء
واجب شرعي اما الصغرى فللفرض واما حكم الشارع عليه فللاحاديث
واما مطابقة حكمه لحكم العقل فلقاعدة التحسين والتقبيح والظ ان من يقول بهذه
الطريقة ولا يقول بصدور كل الاحكام من النبي ص بل يقول ان بعض الاشياء بقي خاليا
عن الحكم الخاص به وان كان مباحا بمثل قوله ع كل شيء مطلق يسند له هكذا هذا الشيء
واجب عقلا مثلا وكل واجب عقلي واجب شرعا او ثواب الله تعالى وعقابه
عين مدحه وذمه وفيه منع ظ والحق ان الحكم الشرعي الذي يترتب عليه الثواب
او العقاب او ما يشابه العقاب مثل ما يترتب على المكروه ليس الا طلب الشارع
من المكلف فعلا او تركا بحيث يتحقق الطالبية والمطلوبية في الخارج وبالجملة
وجود الاضافة التي يعبر عنها بالخطاب معتبر في تحقق حقيقة الحكم وليس مجرد
العلم التصديقي من الشارع بان شيئا خاصا مما يحسن فعله او تركه وكذا ارادته
من المكلف ان يفعل او يترك ورضاه من فعل وصفة الاخر حكما شرعيا من دون ان يصير

المكلف مخاطباً بالفعل بان يصل اليه قول النبي صلى الله عليه وآله ان صلّ او صم وكذا اخبار الشرع بان
هذا الشيء واجب او حرام او طلبه قبل بلوغ الخطاب ليس حكماً فعلياً هذا كل الاوامر والنواهي
قبل علم المكلف بها خطابات بالقوة لا يترتب عليها آثارها من الثواب والعقاب فح
نقول ان اردت بقولك كل ما حكم عليه العقل بحكم مطابق للواقع فقد حكم
الشارع عليه بحكم مماثل له انه علم واذعن بان هذا الشيء بحيث لو نقل الى المكلف الامر به
او النهي عنه لكان مستحقاً للثواب مع الامتثال والعقاب مع عدمه او اراد به ان
الفعل او الترك مرضي عنده او مبغوض له او اخبر اهل بيته بالحكم او قال لهم قولوا
للناس افعلوا او لا تفعلوا ان رأيتم المصلحة وهم ما اوصلوا فجميع ذلك لا نمنعه
ونسلمه ولكن لا يترتب عليه الثواب والعقاب وان اردت انه طلبه فعلاً
او تركاً بحيث حصل التكليف وصرنا مكلفين فهو خلاف الفرض لان المفروض
عدم بلوغ الحكم الينا بل نريد ان نثبت الحكم الشرعي بتوسط الحكم العقلي لا يقال
من حصل له الجزم بان شيئاً خاصاً من شأنه ان يستحق على فعله الثواب وعلى تركه
العقاب وانه مرضي ومراد للشارع وانه امر به ولكن منع من وصول امره الى المأمور
مانع فلا شك انه يجوز له ان يتعبد الله بفعل هذا الشيء وانه يثاب بفعله
وانه لو عاقبه الله على الترك لا يكون عقابه قبيحاً فح يجوز له الافتاء بان
هذا الشيء واجب كما يجوز لنفسه العمل به بقصد انه واجب فقد ثبت مطلوبنا
لانا نقول ان التعبد بمثل هذا الشيء محل نظر لان المعلوم هو انه يجب فعل شيء او لا

يجب

الثاني ما ورد من الاخبار كما رواه الكليني عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن ابان الاحمر عن حمزة ابن الطيار عن ابي عبد الله ع قال قال لي اكتب فاملى علي ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرّفهم ثم ارسل اليهم

مه

يجب اذا حصل الظن او القطع بوجوبه او حرمته او غيرهما من جهة نقل قول
قول المعصوم او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه او لا يجب مع حصولهما
من اي طريق كان وشق عليه حال الفتوى الا ان ترى انا لو رأينا المعصوم ع في المنام
وقلنا هو بانه هو للاحاديث الدالة على هذا فامرنا او نهانا عن شيء كما لم يصل
الينا حكمه في اليقظة لكان تجويز العمل والافتاء به محل نظر وتأمل فلا يبعد ان يقول
بترتب العقاب لو فعل او ترك بقصد التقرب وافتى احدهما نعم يجوز بل يجب
وجوباً عقلياً ان يترتب على الفعل اذا علم حسنه الشرعي من هذه الجهة القرب ويترتب
عليه اذا علم قبحه كل البعد لان الثواب والعقاب ليسا الا هذا القرب وذلك
البعد لانا نقول على تقدير التسليم انه ليس كلما يترتب عليه الثواب او العقاب واجباً
او حراماً شرعياً لان المعتبر في الحكم الشرعي كما ان يترتب عليه احد الامرين من جهة
الطاعة والمخالفة لولا المانع من الاحباط من جانب الثواب والشفاعة والعفو
في جانب العقاب هذا هو الكلام مع قطع النظر عما ورد في الشرع من حكم ما لم يصل
الينا حكمه وسنتكلم فيما ورد في الشرع عند ذكر المص للاية والحديث الذي
يحتج بهما على هذا المطلب   الاول الى قوله الوجوب العقلي حاصل هذا الوجه هو انه
سبحانه اخبر بنفي التعذيب حتى يبعث الرسول ص وليس المراد اثبات التعذيب بعد
البعث وقبل تبليغ الحكم الى المكلف بل اثباته بعد التبليغ والمسألة قد فرضت
في الصورة التي حكم العقل بحكم ولم يصل من الشارع حكم فالتعذيب يكون منفياً

فلا يجوز الحكم على هذا الواجب العقلي او الحرام العقلي بانه واجب او حرام شرعا
بل يكون مباحا لان الاخبار من انه الله بنفي التعذيب اباحة منه سبحانه للفعل
والترك قيل ان الواجب هو ما يستحق تاركه العقاب والحرام ما يستحق فاعله العقاب
ويرجع الاستحقاق الى القوة والاستعداد ولا يخرج خروجه كلما بالقوة الى الفعل
فيقتضي هذه الاية انه لا يتحقق العقاب ولا يخرج من القوة الى الفعل الا بعد بيان
الرسول وجوب ما حكم عليه العقل بالوجوب وحرمة ما حكم عليه العقل بالحرمة
لتعاضد العقل النقل وتم الحجة وتبلغ الحد الكمال فعند هذا يعاقب المكلف
وان كان عقابه بمجرد حكم العقل حسنا عدلا ايضا وما ذلك الا لطف وتفضل
منه سبحانه فثبت ان الواجب العقلي واجب شرعي وكذا الحرام العقلي ولا ينافيهما
عدم ترتب العقاب على ترك احدهما وفعل الاخر اجاب المصنف بان الواجب الشرعي
هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع اخبار الله بنفي العقاب لا يمكن هذا التجويز
فظهر انه لا وجوب قبل بيان الرسول صلعم واقول انك عرفت مما ذكرناه سابقا
ان الواجب الشرعي هو ما يوجب فعله الثواب من حيث هو اطاعة وتركه العقاب (فيه ان هذا مناقشة في الاصطلاح)
من حيث هو مخالفة وقد تقرر ان اخبار الله بنفي التعذيب اباحة للفعل والترك فلا يكون
ثمة اطاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة نعم يمكن ان يقال ان من حكم بالوجوب
او الحرمة بالقياس المتقدم فلم يبلغه بيان الرسول صلعم ولو اجمالا منتفية في
حقه الاطاعة والعصيان اللهم الا ان يقول الظاهر نفي التعذيب حتى يبين الرسول صلعم

رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر بالصلوة والصيام الحديث والتطبيق ظاهر منه

بيانا تفصيليا ولا يكفي مثل هذا القياس الذي اجرى مقدماته هي ان الرسول صلعم
حكم بكل الاحكام والمقام حقيق بالتامل التام فتامل هذا مع ان سؤال السائل التي
بنافع لمن يتمسك بهذه الطريقة لان غرضه ان يعني بمجرد حكم القائل العقل بان ما
حكم عليه العقل بالوجوب يجب شرعا على المكلف ان يفعله ولو لم يفعله لعوقب
عليه بما يقتضيه الشرع في الدنيا كالقتل كافي ترك بعض الواجبات في المرة الثالثة
وبما يقتضيه عدالة الله سبحانه في الاخرة ومع تسليم انه سبحانه لا يعاقب لا يترتب
على هذه الطريقة هذه الفتوى منتشر ان الله يحتج على العباد الخ يمكن ان يق
الاتيان والتعريف لا ينحصران فيما اذا كانا بتوسط الرسل بل المعرفة الحاصلة من العقل
اعطاء ولعربف من الله سبحانه وعلى هذا يكون ما اتيتهم محضة بما يستقل فيه
العقل وشاملة له ولما لم يعلم من جهة الشرع ويؤيد الاول لفظة ثم فيكون ارسال
الرسول مويدا له وكاشفا عن الذي يخفى على العقول العقل وعلى هذا وان دل الخبر على
ترتب امر على ما يستقل فيه العقل ولكن لا يدل على ترتب ما هو لازم للوجوب
والحرمة الشرعيين وهذا هو النافع ان يحكم بالشرعيين لقضاء العقل بالعقليين
لم يتعلق باحد تكليف الخ نعم الامر كذلك والمراد بالتكليف الامر والنهي
واما بيان حسن الاشياء وقبحها فهو من لوازم خلق القوة العاقلة ويترتب عليهما
ما يستحقه فاعلهما ترتبا عقليا لا ترتبا ولكنه لا يثبت به الوجوب الشرعي كامر
وبانه علم الله بيان الخ يظهر ما فيه من السابق اذا اعطاء عبره العقل

وليقم قد ثبت تواتر الاخبار بانه لم تبلغ باحد تكليف الا بعد بعث الرسول ليهلك من هلك عن بينه ويحيى من حى عن بينه وبانه عم الله بيان ما يصلح للناس وما يفسد وبانه لا يخلو زمان عن امام
منه

بيان للمصالح والمفاسد لتعرف الناس الخ يمكن ان يقال المراد ما يصلح ويفسد مما يحتاج الى التعريف واما ما يستقل فيه العقل بمعرفته فحاصله به وتحصيل الحاصل محال نعم بيانه ح مويد ومؤكد معذورون الخ لا نسلم استلزامها بدل على كونهم معذورين لما يحكم به عقولهم بالبديهه او الاكتساب نعم هم معذورون مما لا علم لهم به ولا تقصير منهم في الجهل به وهذا هو المحتاج الى التكليف الثاني في الحشر للثواب والعقاب وايضا قد ورد الخ هذ الحديث اما اخبار وانشاء حكم لما لم يرد فيه نهي وعلى الاول يكون مفاده والله يعلم ان كل شيء لم يرد من الشارع منع منه فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان كان يعتقد العقل محظورا لان عقولنا تعجز عن ادراك العلل المقتضية للاحكام الشرعية كلا ام فيكون الغرض افادة ان الاصل براءة الذمة فيبنى عليها حتى يصل النهي الى المكلف لا بني الشيء في الخبر ان غاية الاطلاق الوصول بل الورود لانا نقول قوله عم حتى يرد فيه نهي يعني يرد الينا والا يكون الاحكام الكلام خاليا عن الفائدة لما مر من ان كل شيء فقد ورد من الله ورسوله ص فيه حكم مخصوص عند اهل البيت ع ولكنهم ع لم يروا فيه مصلحة لاظهاره وودعوا انهم افادوا جميع الاحكام لاصحابهم ولكنها لم تصل الينا احتمال العبد بل نحكم بعدمه اذ المعلوم عادة ان الاحكام التي نعم بها البلوى لو كان فيها نص منهم لوصل الينا والحاصل ان ههنا اصلين عدم صدور حكم من الشارع لافعال المكلفين وعدم شغل ذمتهم بحكم والاصل الاول لم يبق بحاله للاخبار الدالة

معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم والظاهر منها حصر التمام فيه وذلك بان اهل الفترة والشباهم معذورون ويكون تكليفهم يوم الحشر وليقم قد ورد وكل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي رواه ابن بابويه في الفقيه في كون القنوت بالفارسية فيهم دخول غير المنصوص في المباح الثالث ما عليه اصحابنا والمعتزلة من ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب في ما لم يرد فيه من الشرع نص ح والقبح العقلي يحكم بانه بعيد من الله تعالى وكون بعض احكامه اما مجرد ادراك العقول مع شدة اختلافها في الادراكات والاحكام من غير انضباط بنص وشرع فانه يوجب الاختلاف والنزاع مع ان رفعه من اهم الفوائد في ارسال الرسول ونصب الاوصياء عليهم السلام فمع ما ذكر لا يستقل العقل ويتبع الطريقة في اثبات الاحكام الشرعية الغير المنصوصة لكن الظ انه لذلك لا يجد شيء يصرح فيها الطريقة الا وهو منصوص من الشرع تعالى لا يدا الخلاف نادرة والله اعلم
منه

على صدور كل الاحكام واما الثاني فزواله فرع لبلوغ الحكم الى المكلف اذ قبل البلوغ لا يتعلق الاحكام بالقوة لما مر ايضا وعلى هذا الاحتمال دلالة الخبر على انه لا يصح بوجوب شيء او حرمته شرعا الحكم العقل بحسنه او قبحه ظاهرة وعلى الثاني يكون معناه الحكم منه ع على اباحة كل ما لم يرد فيه نهي والمراد ايضا الوصول اذ لا مصداق للشيء الذي لم يرد فيه الحكم لما مر وتخصيص الشيء في قوله ع كل شيء مما كان مندرجا تحت عام حكم عليه بالاباحة مع كونه خارجا عن الحكم في الواقع حتى يصير معنى الكلام ان كل شيء لم يبلغكم النهي عن فرد خاص منه فجميع افراده مباح لكم بمقتضى العموم الذي بلغكم حتى يبلغ المخصص اليكم تاويل بعيد لا دليل عليه لا يقال انه على المعنى الذي قلت يكون رخصة منه ع في فعل القبيح لانه في جملة الاحكام الواقعية التي لم يصل الينا يمكن ان يكون واجبات ومحرمات تميل النفوس الى تركها الاولى وفعل الثانية منها بمقتضى الشهوات بل نقول الاحكام التي حجبت من الشارع الينا لا يحيط بها الا الله تعالى كثيرا فاذا اطلع المكلف على هذه الرخصة يفعل ما يشاء الى وقت وصول الحكم اليه فكم من قبيح يرتكبه في هذه المدة على انه يلزم القبيح مع الجزم بقبحه كما اذا ضم المقدمات والى القياس الذي سبق ذكره اذا قلنا بانه من التفت الى مثل هذا القياس لم يصل اليه النهي واما اذا قلنا بانه بلغه النهي فلا كلام ح لانا نقول هذا مشترك الورود لان الخاص الذي اجاز ع لنا العمل به الى ان يصل الينا المخصص ربما كان قبيحا والحل ان المخاطبين بهذا الكلام هم الذين قد وصل اليهم احكام جميع ما يحكم بحسنه وقبحه عقولنا من المامورات والمنهيات مع احكام كثيرة اخر

الرابع ما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمسة اشياء ... اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان والحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة وهذا الاخير انما يدل على ان الاحكام العقلية يتوقف على الشرع وكانه هو الحق النصوص المطلقة الدالة على تعذيب الكفار بتركهم وكونهم السابقة لاهل الفترة و غيرهم فلو كان المعارف الفطرية موقوفة على الشرع من حيث الوجوب لم يثبت تعذيب الوثني واهل الفترة فان قلت الواجب القطعي ... [illegible]

مما لا يعلمون جهة حسنه وقبحه وانما بقي في ممكن الخفاء العلم باحكام اشياء قليلة لا يصل الى معرفة جهة حسنها وقبحها عقولهم فلا نسلم قبح الرخصة فيما لم يصل الينا من الشارع نهي ومنع منه ولا حكم عقلنا ايضا بقبحه نعم لا يحسن البحث والتحريص على فعل ما هو كذا لانه من قسم المشتبهات فربما كانت محرمة في الواقع وهي تورث النفس قساوة بالخاصية هذا فان قيل ان كل ما هو من النوع المنهي عنه فقد ورد النهي عنه ووصل الينا لانه اما حرام بين وضح امره وظهر النهي عنه او شبهة وقد نهي عنها بقوله ص ومن ارتكب الشبهات هلك من حيث لا يعلم فيكون معنى الحديث على هذا ان كل ما لم يصل الينا النهي عنه لا من حيث الخصوصية ولا من حيث اندراجه تحت الشبهة فهو مطلق يعني انه من الحلال البين لان الامور اذا انحصرت في ثلثة وفرضنا ان اثنين منها ورد عنهما فلا يكون ما لم يرد النهي عنه الا من القسم الثالث فرجع معنى الحديث الى الاحتمال الذي حكمت ببعده والحاصل ان ما لم يرد حكم من الشارع اصلا لا من حيث الخصوصية ولا من حيث اندراجه تحت عام شبهة وورد النهي عنها فلا يكون قوله ع كل شيء مطلق شاملا له حتى يثبت بهذا القول كونه مباحا كما هو المقصود بل غرضه ع افادة اباحة ما ورد الحكم فيه من حيث اندراجه تحت عام حكم باباحته المطلقة اعني عدم المنع منه سواء كان واجبا او مستحبا او مباحا حتى يظهر ما يخرجه عن هذا العام قلت هذا الكلام مبني على ان يكون معنى قوله ع هلك من حيث لا يعلم انشاء لطلب الكف عن فعل الشبهة طلبا تحريميا فنقول الذي يرتكب الشبهة اما ان يرتكبها بعد بلوغ هذا الحديث اليه

او قبله

[illegible]

او قبله والاول لا يكون هالكا من حيث لا يعلم لانه علم النهي ثم ارتكب المنهي عنه ولم يبق له شبهة لان هذا النهي جعل الشبهة من الحرام البين وهو الذي نهي عنه صريحا وبلغ النهي الى المكلف وتخصيص الحرام البين بما نهي عن شخصه لا عن الامر الكلي الذي اندرج فيه هذا الشخص تخصيص من غير دليل على ان المعترض قد سلم في جانب الحلال البين ان امره من حيث اندراجه تحت العام حلال بين فالتخصيص ههنا والتعميم هناك تحكم والثاني لا يكون مكلفا اذ لا تكليف قبل البلوغ فيكون معنى قوله ص من ارتكب الشبهة يحصل بالمزاولة ملكة رذيلة سيئة على ان لا يبالي بفعل المنهيات الصريحة لان لفعل المحرمات الواقعية تاثيرا في النفس وان لم يشعر به الاكل بها كما اشرنا اليه وهذا مثل الاغذية البدنية فانه تؤدي الى بعض الامراض وان لم يشعر بها الاكل فيكون النهي المستفاد من الكلام نهيا تنزيهيا وانما قال ص هلك ولم يقل وربما تؤدي الى الهلاك مبالغة واشارة الى كثرة وجود النوع المحرم في قسم الشبهة حتى انه لا يكاد ينفك من يرتكبها عن ارتكابه وهو مستلزم للهلاك فكل من الحديثين محمول على ظاهره و سيجيء تتمة لهذا الكلام ان شاء الله عند ذكر المصنف ره لهذا الحديث واما دلالة الخبر على مدعى المص على هذا الاحتمال فهو ان على هذا الحديث لم يبق شيء لم ينص عليه بحكم حتى يظهر للعقول بحجية ما يستقل به العقل فائدة   وايضا العقل يحكم الخ

هذا يتم فيما يمكن فيه اختلاف العقول لا في ما اتفقت فيه كالصدق النافع مثلا ففائدة هذا الخلاف نادر وكلام طريق نادر نفيد احسن وافادة

[illegible]

وتوسط قوم فقالوا قبحها ثابت بالعقل والعقاب يتوقف على الشرع وهو الذي ذكره اسعد بن على الزنجاني من الشافعية وابو الخطاب من الحنابلة وذكره الحنفية وحكوه عن ابي حنيفة

السابع ما رواه الكليني ره الظ انه رضه عم ان شرط الثواب على الافعال وان كانت مطابقة للواقع وان جزء الايمان هو معرفة ولي الله وموالاته واخذ احكام الاعمال منه فمن عمل عملا مطابقا للواقع من غير اخذه من الامام يكون كمن دخل البيت من غير بابه فليس له على صاحب البيت حق الاكرام والضيافة ولا يدل الحديث الشريف على انه لا يجوز لاحد ان يحكم على عمل بحكم شرعي من غير نص حتى يتم غرض المصنف ره وهو عدم استنباط الحكم الشرعي من الحكم العقلي اذ على تقدير الصحة يصح ان يقال ان هذا الحكم الواقعي الشرعي لو عمل به عامل لما كان مستحقا للثواب الا ان يعلمه ويعمل به من جهة ولي الله ويدلالته نعم لا يكون على هذا فائدة في الاستنباط لان مقصود المجتهد ان يستنبط حكما ليفعله المكلف او يتركه طلبا للثواب وقد ظهر ان ما لا نص فيه ليس كذا ولعل هذا القدر كاف للمصنف ره انما يدل على ان الاحكام العملية تتوقف على الشرع فقد ظهر مما ذكرنا انه ليس في الحديث دلالة على التوقف فضلا عن الحصر في الاحكام العملية وخروج العقائد الشاملة لاهل الفترة هذه النصوص وان كانت شاملة لهم ولكن هناك نصوص دالة على انهم معذورون ينبغي النظر فيها وانما اهل يدل على انهم معذورون في العقائد والاعمال جميعا او يختص في الاخير والظ على اصولنا انهم معذورون فيما لا سبيل لهم الى معرفته او الى تحصيل وجوب معرفته واما ما دلهم عليه عقولهم بالبديهة كوجود الصانع بل وحدته فلا عذر لهم فيه لم يثبت تعذيب الوثني الخ اقول لا اضير فيه اذا كلف ثانيا في القيمة فامن بالله ودخل من النار

وادخل الجنة او كفر فادخل النار وليس الحرام الشرعي الا ذلك اقول قد تقدم ما يكفي لفهم هذا السؤال والجواب ثم اقول على ما قاله هذا السائل لا يجوز استنباط الحكم الشرعي الا من الحكم العقلي الذي اتفق عليه جميع العقلاء والظ ان ما هو كذا يكون اولى ما يحكم بوجوبه او حرمته او غيرهما كل نبي في اول بعثته فلا يكون ما نحن فيه لا نا نريد اثبات الحكم الشرعي فيما لم يرد فيه نص وفي مثل ما فرضه السائل ورد نصوص كثيرة قلت الحرام الشرعي الخ اقول السائل استدل على استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي بقياس مركب تقريره ان كل ما يذم العقلاء فاعله فهو ممقوت لله سبحانه وكل ممقوت له سبحانه يستحق فاعله العقاب وكل ما يستحق فاعله العقاب وكل ما يستحق فهو حرام شرعي والمصنف ره منع كبرى القياس الاخير وقال لا نم ان ما يستحق فاعله يكون حراما شرعيا بل يشترط بتجويز المكلف خروج العقاب من القوة الى الفعل ولا يخرج مع اخبار الله بعدم العقاب ثم انه ره منع بداهة استلزام الممقوتية لاستحقاق العقاب وظاهره انه سلم نفس الاستلزام ويظهر مما ياتي انه متامل فيه والاولى ان يمنع الاستلزام وهو مفاد كبرى القياس الاول وبعد التسليم يمنع بداهته وبعد التسليم يمنع كبرى القياس الاخير والظ انه ان اريد بالعقاب ما يستحقه المكلف باعتبار العصيان والمخالفة فمنع الاستلزام حسن ولا معنى لدعواه فضلا عن البداهة وان اريد به ما يستحقه فاعل القبيح العالم بقبحه وبكونه ممقوتا مكروها لله سبحانه فلا معنى للمنع ودعوى البداهة حسنة قريبة قلت وجه التردد الخ توضيحه انا لا نم

ان الاية الشريفة دلت على اباحة ما لم يصل حكمه الى المكلف وان حكم عقله بقبحه
مثلاً وكثير من الاحكام لم يصل الى كثير من المكلفين واذا علموا مضمون هذه الاية افرطوا
فيما تشتهيه انفسهم من المحرمات الواقعية حتى يصل اليهم حرمته فربما لم يصل اليهم
قط وليس المراد بالاغراء الا هذا واما اذا لم يبح الله سبحانه لهم فربما طلبوا المؤاخذة
في ترك ما يحكمون بحسنه وفي فعل ما يحكمون بقبحه فيرتدعون عن ترك الواجب وفعل
الحرام وهذا لطف مقرب الا ان الاول نقض للغرض وتبعيد فيجب ان يحمل الاية
الشريفة على ما لم يحكم بحسنه وقبحه العقول اقول الحق ان ما يحكم بحسنه وقبحه
جميع العقول مقدور وفيه نصوص كثيرة من الله ورسوله والعلم بمضمون هذه الاية
الشريفة مسبوق بالعلم بها فمن بلغه هذه الاية فقد بلغ اليه الرسول انه يعذب بارتكاب
المحرمات فلا اغراء بالنسبة اليه ومن لا علم له به لا يتصور في حقه الاغراء من جهة
هذه الاية بل اقول لو كان هذا اغراء لكان جميع ما دل على سعة رحمة الله وتجاوزه
عن المعاصي في الاخرة اولى بان يكون اغراء وكذا قوله صلعم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي والظ والله يعلم ان الغرض من الاية الشريفة بيان لطفه ورحمته وبشارة
بانه لا يعذب احدا قبل البعثة وان استحق من جهة عقله ان يعذب واليس الغرض الرخصة
واباحة الفعل او الترك اصلا فتدبر   ينبغي الكلام في صحته الملازمة مع عرفت
عدم صحة دعويها الا ان يقال بان الحكم الاجمالي الذي اشرنا اليه مرارا مع ضم المقدمات
العقلية والاستصحاب ليس كافياً في التبليغ   قال السيد ره بدل كلامه ره

على ان القبح من حيث هو لفظ ليس محظورا بل بشرط ان يعلم الشارع المكلف بقبحه او كان
بحيث يحكم على قبحه بالعقل اقول ان اراد بالمحظور ما يذم فاعله فلا كلام معه لان
ما يحكم بقبحه العقل يذم فاعله وان اراد ما يترتب عليه العقاب فيعرف حاله مما سبق
لانا لا نسلم ترتب العقاب على القبيح بمجرد حكم العقل بقبحه ولعله ره اراد الاعم وجعل
الزيد شاهدا عليه وسيجي تتمة لهذا الكلام في اخر المبحث انشاء الله تعالى   والظ ان
غرض القائل ليس ان ما به تصير الاشياء حسنة وقبيحة امور لازمة للاشياء
لا تختلف ولا تتخلف بل غرضه انه ليس حسن الشي وقبحه بمجرد امر الشارع ونهيه بل
الاشياء في انفسها على صفات مقتضية للحسن والقبح سواء كانت من الذاتيات او
من لوازم الماهية او من الامور الاعتبارية الواقعية او غيرها   لقوته من
حيث الفطرة لعله اشارة الى ان القائلين بالحسن والقبح يقولون بوجوب بعث الرسول
لكونه لطفا فيما يستقل فيه العقل ولاعلام ما لا يستقل فيه والتكليف بدون اللطف
قبيح عندهم فلو جاز الثواب والعقاب فيما يستقل فيه العقل من غير توقف على الشرع
لزم اما عدم كون بعث الرسول لطفا بالنسبة اليه وحسن التكليف بدون اللطف
والمفروض خلافهما   بدليل وما كان الخ يمكن ان يقال في هذه الاية الشريفة
ما قلناه في الاية الشريفة السابقة من ان يقطن بالقياس السابق لدعى فلا
والجواب الجواب   واعلم ان المحقق الطوسي الخ لم يظهر لي فائدة لهذا النقل
اذ مرجعه التعريف الذي سبق في اول البحث   والذي يلزم الخ انما يلزم هذا

لان الشيء عام شامل للفعل والترك فيكون معنى الحديث ان كل فعل لم يرد الحكم النهي عنه
فلا مانع منه فلا يكون حراما وكل ترك لم يرد الحكم النهي عنه ولو في ضمن ايجاب
الفعل فهو ايضا كذلك وان كانا قبيحين في الواقع الا ترى قدمنا في المقدمة
الاولى اللتي مهدناها ما يعلم منه في هذه الدعوى ونقول هنا توضيحا وتتميما
ان اراد ان القبيح الذي حكم بقبحه العقل وادرك علته التامة فحكم الشارع بعدم
حرمته فهذا قول بالتخلف وترك لقاعدة التحسين والتقبيح كما هو راي الاشاعرة
وان اراد بعض ما حكم بقبحه العقل لا يحكم بحرمته الشارع لان الجهة اللتي حكم
لاجلها العقل بالقبح ربما لم يكن علة تامة للقبح فظ مسلم ولا نزاع فيه وكذا
ان اراد بالقبيح العقلي ما يشمل المكروه الشرعي لان القبيح الذي كلامنا فيه ونقول
انه حرام في الشرع ايضا هو الذي لو ادرك العقل جميع ما فيه من الجهات المحسنة
والمقبحة لذم فاعله ولم يرخص في فعله اصلا والمكروه الشرعي لا نسلم انه كذلك
ان في جهة حسن يجوز لاجله فعله وان كان خلافا فالاول والا لبقي ولما ادرك بعض
العقول جهة قبحه ولم يحط لجهة حسنة حكم بعدم جواز فعله مثل حكمه على الحرام
ونوضح هذا الكلام هو انا كثيرا ما نرى العقلاء يمدحون فاعل بعض المستحبات و
يلومون تاركه ويمدحون تارك بعض المكروهات ويلومون فاعله مثلا اذا
احسن الغني الذي ليس في ذمته حق واجب الى فقير يعرفه بالصلاح والديانة
وبينهما مصادقة قديمة مع كون الفقير متمكنا من قوت السنة ولكن في عسر وضيق

يمدحونه

يمدحونه اشد المدح واكثره ومع تركه للاحسان يذمون كلا ويمدحون هذا الفقير
لو لم يظهر حاله لاحد ويذمونه لو اظهره لكل من يلاقيه فاذا قلنا الواجب العقلي
ما يمدح فاعله ويذم تاركه صدق هذا التعريف على بعض المستحب الشرعي ايضا واذا قلنا
الحرام العقلي ما يمدح بذم فاعله ويمدح تاركه صدق على بعض المكروه الشرعي ايضا
فنصحح ان يتوهم ان كل واجب عقلي واجبا شرعيا لصدق الاول على المستحب دون الثاني
وكذا القول في جانب الحرام العقلي لصدقه على المكروه فدعوى الملازمة تكون ح غير صحيحة
والظاهر ان ذم العقلاء تارك المستحب ليس الا لعدم احاطة عقولهم بالجهة المجوزة لتركه
ولو كانوا عالمين بها لما ذموه ولو ذموه لكان ذمهم اقل من المذمة اللتي يذمون
بها تارك الواجب وكذا نقول في الحرام والمكروه فعلى هذا نحن نفسر الواجب العقلي بما فيه
جهة مقتضية لان يمدح فاعله ويذم تاركه وليس فيه ما يوجب الرخصة في تركه
والمستحب العقلي بما فيه جهة مقتضية لتركه لولاها الذم تاركه والحرام العقلي بما فيه
جهة مقتضية لان يذم فاعله ويمدح تاركه وليس فيه ما يوجب الرخصة في
فعله والمباح بما ليس بنفسه جهة اصلا بل جميع ما هو من علل فعله او تركه خارج
عن ذاته فلفاعله الخيرة في الفعل والترك بالنظر اليه ولو احاط عقله بالعلة المناسبة
من المدح والذم لفعل الواجب والحرام والفعل المستحب والمكروه لجاز له ان يعين هذه
العلة ويعرف كل منهما بما يخصه فيقول الواجب ما يمدح فاعله بمدح كذا وكذا
ويذم تاركه ذم كذا وكذا وهكذا الى الخمسة فعلى هذا لا يصح قوله ان كثيرا من القبائح

العقلية ليس بحرام في الشريعة يعني بها المحرمات العقلية ونقيضه ليس بواجب و
ولعل نظر المصنف اشارة الى ما قلناه   وقال السيد رضي الله عنه لان الله تعالى
لا بد ان يعلمنا الخ حاصل كلامه قدس سره هو ان كل قبيح يقتضي ان يعاقب عليه وكلما كان
الشيء مقتضيا للعقاب يجب على الله ان يعلمنا به ولكن الله لم يعلمنا العقاب على ما
نحن فيه لعرضه كلا فليس مقتضيا للعقاب فلا يكون قبيحا فيكون مباحا وهو
المطلوب فالسيد ره يدعي ان كل قبيح عقلي قد نهي عنه في الشرع واعلمنا الله بالعقاب
عليه وما ليس كذا فليس بقبيح في الواقع فيكون معنى الحديث ان كل شيء لم يرد الينا
النهي فيه فهو مباح في الواقع فيرد عليه منع الصغرى بل الذي يقتضيه القبيح
من حيث هو قبيح هو البعد الذي اشرنا اليه وربما اسقطه الشفاعة والعفو
كما يسقطهما العقاب الذي يستوجبه المكلف بمخالفة التكليف الشرعي بقي ههنا
نكتة هي ان هذا القول من السيد رضي الله يدل على انه اراد من الترديد في قوله
ان المحظور هو الذي قد اعلم المكلف او دله على ذلك من حاله منع الخلو وان اعلام المكلف
لازم ولا يكفي دلالة العقل على القبح اذ لو كان كافيا لما كان الاعلام واجبا من الله
الا ان يريد ان دلالة العقل ايضا اعلام منه تعالى فتدبر هذا الذي ذكره المصنف
ره حال ما يستقل بحكمه العقل واما ما لا يستقل بحكمه العقل فقال الشيخ الفاضل
الجواد في شرح الزبدة المسئلة الثانية من المسئلتين حكم الاشياء الغير الضرورية
وتفصيل المقام انا نقول الاشياء اما ضرورية لا يمكن البقاء والتعيش بدونها

كالتنفس

كالتنفس في الهواء ولا خلاف في كونها غير ممنوع منها قبل ورود الشرع عند من لم يجوز
التكليف بما لا يطاق واما غير ضرورية يمكن البقاء والتعيش بدونها وهي عند
المعتزلة قسمان ما يدرك بالعقل حسنها وقبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة لانه ان اشتمل
احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب والا فان اشتمل على مصلحة
فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على مصلحة ايضا فمباح وما لا يدرك
العقل حسنها ولا قبحها لكنها مما ينتفع بها كشم الورد واكل الفاكهة مثلا وهذه
قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها فاكثر اصحابنا كالمص والسيد المرتضى والعلامة
وغيرهم والمعتزلة البصرية على انها على الاباحة وذهب بعض علمائنا والمعتزلة البغدادية
الى انها على الحظر وذهب الشيخ المفيد ره من اصحابنا وابو بكر الصيرفي من العامة الى الوقف
بمعنى انا نجزم ان هنا حكما ولم نعلم ما هو اباحة او تحريم ولا خلاف بين هذه الفرقة
وبين من قطع على الحظر في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا في التعليل فمن
قال بالحظر كف لانه اعتقد انه مقدم على محرم مقطوع به ومن قال بالوقف
انما كف لانه لا يامن من كونه قادما على محظور قبيح وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم
لا حكم لها قبل ورود الشرع لنا على الاول انها منفعة خالية عن امارة المفسدة
العاجلة والاجلة والاذن في التصرف معلوم عقلا فكانت حسنة اما انها منافع فظ
واما انها خالية عن المفسدة فلانه المفروض واما ان الاذن في التصرف معلوم عقلا
فلانها لا مضرة في الانتفاع بها على المالك واما ما كان كذا فهو حسن فلانا نعلم

حسن الاستظلال بحائط الغير والنظر في مرآته اذا خلا عن امارات المفسدة وكان
غير مضر بالمالك لان العلم بالحسن دائر مع العلم بهذه الاوصاف وهي موجودة فيما نحن
فيه فوجب الجزم بحسنها وانها مباحة وهذا معنى قوله منافع بلا مفسدة فان قيل
عدم حصول العلم بمفاسدها لا يوجب خلوها عنها لاحتمال اشتمالها على مفاسد غير
معلومة ولم لا يجوز احتمال المفاسد كافيا في كون الشيء قبيحا فلا يتم ما ذكرتم قلنا
لو قبح الاقدام لاحتمال ان يكون المفسدة يقبح الترك لاحتمال المفسدة ايضا وفيه
وجوب الانفكاك عن كل واحد منهما المستلزم لتكليف ما لا يطاق وايضا العبرة
في كون الشيء قبيحا اشتماله على مفسدة مستندة الى امارة واما احتمال المفسدة الخالية
فلا يعتد بها الا ترى انهم يلومون من امتنع عن الجلوس تحت سقف محكم البنيان لاحتمال
سقوطه ويحكمون بان تجويز المضرة في الفعل من غير امارة على ذلك يلحق
بظن اصحاب السوداء والجنون ونحو ذلك فهذا يدل على ان الشيء اذا كان خاليا
عن امارات المفسدة لا قبح فيه عقلا واعترض القائلون بالحرمة بان ذلك
تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو قبيح عقلا والجواب انا لا نسلم كونه تصرفا
بغير اذن المالك فان الاذن في التصرف مثله معلوم بالعقل كالاستظلال
بحائط الغير فانا نعلم قطعا اذنه في ذلك سلمنا لكن لا نسلم ان التصرف في ملك
الغير مطلقا حرام انما هو فيما يتضرر به المالك وهو ههنا منتف عن التصرف فلا يحرم
ثم قال لكن بقي شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه مما لا يجتمع مع فرض انه لا صح

يدرك

في الاصل صح

لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن
والقبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن ان
يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء ومجردة
عن ملاحظة شيء اخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل فاما
اقول الغرض من عقد هذه المسئلة هو ان يحصل للفقيه قاعدة كلية ليضم اليها
صغرى سهلة الحصول ويستنتج منهما هكذا هذا الشيء فيه منفعة خالية عن
المفسدة مع اذن التصرف فيه وكل ما هو كذلك فهو حسن فهذا حسن فقد ادرك
العقل الحسن من حيث الخصوصية والظ من كلام بعضهم ان ما يدرك العقل حسنه و
قبحه سواء كان بالضرورة او النظر داخل فيما يستقل به فقوله ويمكن ان يجاب
محل نظر ولعل ما قلناه امر بالتامل ويمكن ان يقال ان مقصوده هو ان النزاع
فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل يختص به وان ادرك حسنه من دليل عام
يجري في الكل مثال الاول هو ان نقول هذا الشيء فيه النفع الفلاني وكلما فيه
هذا النفع فهو حسن ومثال الثاني تقدم والفرق بين القياسين عموما وخصوصا
ظاهر ولكن عبارته قاصرة ثم اقول لا شك في قوة دليل القائل بالاباحة
ولا في حسن الكف عقلا لاحتمال المفسدة ولا في وجوبه عند ظنها واما فائدة
هذا الخلاف للفقيه في الفروع فهي ان من حكم بالاباحة قبل الشرع يحكم بالاباحة
الشرعية بعده لانه يقول الاباحة امر ثابت والشارع لم يحكم بخلافه لانه

المفوض فلا بد ان يكون ثابتة لان الغرض من بعثه هو وضع القوانين والاحكام بمعنى الاعلام بما لا يدركه العقل وتقريرها لما يدركه فلو لم تكن الاباحة موافقة لقانونه لكان عليه الاعلام واذ ليس فليس وبمثل هذا ايد لمن يقول بالحظر واما القائل بالتوقف فيقول العقل عدم اعلامه انما يكون لاباحة الدال عليها العقل كما يقوله الاولون و لحرمته لذلك كما يقوله الاخرون فانا اعلم ان لهذه الامور حكما ولكن لا اعلم بخصوصه فلا اعمل حذرا من الوقوع في المحظور المحتمل قيل انه هذا الاصطلاح لا يتم على اصولنا لان بعث الرسل سابق على خلق الرعية اول على تقدير ان يجعل النزاع بعد البعث فيما لم يجعل الشارع له حكما ولم يدرك العقل حسنه وقبحه كما تقدم لا يتم ايضا عندنا لما مر من جعله الاحكام لجميع الافعال قال الشهيد ره في التمهيد ان بعضهم نقل الاقوال بعد البعث وورود الشرع اقول وفي هذه المرتبة ينبغي النزاع بين علمائنا الاخبار وبين المجتهدين ويجوز محل النزاع على تقدير وقوعه على النحو الذي يجري فيه الاقوال الثلثة هو ان ما لم يحصل ويصل الينا الحكم الخاص به من الشارع يمكن فيه القول بالاباحة بمعنى عدم شغل الذمة نظرا الى ان الحكم بالاشتغال مع عدم العلم بالدليل تكليف بما لا يطاق والى بعض الايات والروايات الدالة على اباحة كل ما لم يرد فيه نص والقول بالحظر نظرا الى ما فاله اصحاب الحظر من قبح التصرف في ملك الغير بدون اذنه والى الاحاديث الدالة على وجوب اجتناب الشبهة والتوقف عن الحكمين للاحاديث الدالة على وجوب التوقف والاحتياط مع القول بوجوب الاجتناب ايضا وانا لم اجزم بالنزاع على النحو الذي حررته لاني لم اجد على مصرح بالحظر والتحريم

في مرتبة

استصحاب في الا

في هذه المرتبة والذين صرحوا به انما فرضوا النزاع قبل ورود الشرع واما بعد وروده وبعد القول بان لله في كل واقعة حكما معينا مضبوطا عند اهل الذكر عليهم السلام فهم بين قائل بالاباحة وقائل بالتوقف ولا ثالث لهما وسيجي انشاء الله تعالى عن الحشر نقل الاحاديث وسنتكلم هنالك بحول الله وقوته

القسم الثاني استصحاب حال العقل الخ اعلم ان الاستصحاب هو اثبات ما علم تحققه في الزمان الاول في الزمان الثاني لظن بقائه فيه ثم هذا الشي قد يعلم تحققه بها العقل او الحس وبالجملة من غير الدليل الشرعي وقد يعلم من الدليل الشرعي وهو قد يكون اجماعا وقد يكون غيره والشي المعلوم التحقق قد يكون وجودا وقد يكون عدما وكل منهما اما وجود الحكم الشرعي او عدمه واما وجود متعلقه او عدمه واما غير هذه فترى الفقهاء حين البحث عن الاستصحاب تارة يجعلون موضع المسئلة استصحاب الحال من غير تفصيل ويقولون هل هو حجة ام لا وينقلون الخلاف من العامة والخاصة كما فعله في المعالم والزبدة ومرة يجعلون البحث عن استصحاب حال الاجماع في موضع الخلاف من بعض في الاول والوفاق منه في الثاني كما فعله العلامة ره في النهاية وبعضهم يفصل زيادة على ما ذكر منهم ره حيث ذكر في المعتبر الاستصحاب وقسمه ثلاثة اقسام الاول استصحاب النفي في الحكم الشرعي وسماه باستصحاب حال العقل وقال هو التمسك بالبراءة الاصلية كما يقول ليس الوتر واجبا لان الاصل براءة الذمة وجعل منه استصحاب الاقل عند الاختلاف في الاقل والاكثر كما يقول بعض الاصحاب في عين الدابة نصف قيمتها ويقول الاخر ربع

الربع اجماعاً فينبغى الرائد نظراً الى البرآءة الاصلية والثانى عدم الدليل على كذا فيجب انتفائه
قال ومن هذا القسم القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر والثانى عدم الدليل استصحاب
حال الشرع كالمتيمم يجد الماء فى اثناء الصلوة ومنهم الشهيد فى تمهيد القواعد
قال ره قاعدة استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين وقد يعبر عنه بان الاصل فى كل
حادث تقديره فى اقرب زمان وبان الاصل بقاء ما كان على ما كان وهو اربعة اقسام
احدها استصحاب الحكم الشرعى حتى يرد دليل وهى المعبر عنه بالبرآءة الاصلية
وثانيها استصحاب حكم العموم الى ورود مخصص وحكم النص الى ورود ناسخ
وثالثها استصحاب حكم ثبت شرعاً كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند
اتلاف مال والتزام الى ان يثبت رافعه ورابعها استصحاب حكم الاجماع فى موضع النزاع
وذكر من امثلة هذا القسم المتيمم اذا وجد الماء فى اثناء الصلوة فلا ينقض تيممه للاجماع
على صحة صلوته قبل وجوده فيستصحب حتى دليل يخرجه عن التمسك به وما ذكره من الاقسام
ماخوذ من القواعد للشهيد الاول كما ذكره المصنف ره وليشير اليه والمصنف ره كما ترى
عبر عن قسمين من الادلة السبعة التى يذكرها فى هذا المقصد بالاستصحاب الاول
هذا القسم والثانى القسم السادس وانت بعد التامل يكشف عليك ان الاولى
ان يجعل استصحاب الحال اصلاً ويبحث عن حجيته وعدمها ثم يقسم باعتبار قسم الحال
المستصحبة والدليل الدال على وجودها فى الزمان الاول الى اقسام فان كانت عدم
شغل الذمة كان استصحاب البرآءة الاصلية ولما كان الدليل على تحقق هذا العدم فى الزمان

الاول

الاول هو العقل جاز التعبير عنه باستصحاب حال العقل يعنى قول المحقق ره وهو التمسك
بالبرآءة هو التمسك باستصحاب البرآءة واما التمسك بها بنفسها فسيجئ مع ما فيه
واما ساير هذه الاستصحاب على الاطلاق فهى على النحو الذى قرره المصنف ره واما
فى خصوص مادة الاقل والاكثر فهو ان البرآءة الاصلية تدل على عدم وجوب شئ
مثلاً ترك العمل بها فى الاقل للاجماع نبقى الباقى على ما كان وان كانت عدم الحكم الشرعى
كان قسماً اخر وسابقه ان يقول هذا الحكم مثلاً الوجوب والحظر مثلاً كان معدوماً
ازلاً فيستصحب والتمسك فى هذين القسمين لا يجوز الا بعد البحث والاجتهاد فى طلب
الادلة قال العلامه فى النهاية ولا يجوز للمجتهد التمسك بالاستصحاب بحكم الاصل
الا مع البحث والاجتهاد فى طلب الادلة المعتبرة فاذا لم يجد حل له الحكم بالاستصحاب
وقبل البحث لا يجوز انتهى كلامه زيد اكرامه واما عدم وجدان الدليل على الحكم فهو
دليل مستقل على نفى الحكم فى الواقع وسيأتى انه سيجئ انشاء الله وانت بعد الاحاطة
بما قلناه ظهر لك ان فى عبارة المعتبر مسامحة وان كانت الحالة المستصحبة غير هذه
سواء ان كانت وجود شئ او عدمه فلك تسميته كما اسم وان كان الدليل الدال على
وجود الامر الثابت فى الزمان الاول الاجماع وهو الذى سموه باستصحاب حال الاجماع
وانما افرده العلامه ره لان الغزالى مع قوله بحجية الاستصحاب لا يقول بحجيته

قسم رابع

هذا القسم وسنقل كلامه انتهى وان كان غيره فهو الذى عبر عنه الشهيد ره
باستصحاب ما ثبت شرعاً   وهذا انما يصح اذا لم يتجدد الخ مذ عرفت ان التمسك

القسم الثالث اصالة النفي وهي البرائة الاصلية قال المحقق الخ اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى حكما شرعيا جاز لخصمه
ان يتمسك في انتفائه بالبرائة الاصلية فيقول لو كان الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا ببيان
مقدمتين الاولى انه لا دلالة عليه شرعا بان يضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم
ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم تكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كانت عليه
دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكن بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى كلامه في كتاب الاصول ولا يخفى ان بيان هاتين المقدمتين مما لا سبيل اليه الا فيما يعم به البلوى اما الاول وهو عدم السبيل الى الابطال فيما لا يعم به البلوى فلان خبر احقا منا معشر الشيعة بين كلها متلقاة من الائمة ع وظاهر انهم ع لم يتمكنوا من اظهار جميع الاحكام وما اظهروه لم يتمكنوا من اظهاره على ما هو عليه في نفس الامر للتقية مع الخوف وعن شيعتهم من احكام الظلمة والجبابرة ... عند الحاجة ... اظهر كلما جاء به عند اصحابه ولو فرضت الدواعي على اخذه ونشره ولم يقع بعده ... فيه او حيث خفائه بعضه ويجوز خلو بعض الوقايع عن الحكم الشرعي ... ولم يجد دليلا على واقعه ... كلما جاء به عند غيرنا

هذا القسم لا يجوز الا بعد البحث والفحص وعدم وجدان ما يوجب شغل الذمة وعلى هذا
فينتظم دليل تام على عدم شغل الذمة وبراءتها في الآن من غير احتياج الى
توسيط الاستصحاب كما نشير اليه ان شاء الله عند الكلام في القسم الثالث فيكون
التوسيط لغوا مستدركا   القسم الثالث اصالة النفي الخ اقول صرح في كلام الحسن
ره كون اصالة النفي وهو البراءة الاصلية دليلا على شيء مع ان ما ذكره في بيانه
وهو المناسب لطريقة العامة يدل على نفي الحكم الشرعي الواقعي في نفسه لا على اثبات
شيء بالبراءة واما الخاصة فالمناسب لطريقتهم اثبات خلو الذمة وعدم التكليف ولهم
ان يستدلوا في هذا المقام على ثبوتهما بدليل يناسب قواعدهم وهو ايضا الذي اسلفناه لا
بالبراءة اللهم الا ان يجعلوا الامر المستدل عليه عدم الباس في الفعل والترك وهو الاباحة
العقلية فيصير حاصل الكلام الاستدلال على استمرار خلو الذمة ثم الاستدلال به
على الاباحة بهذا المعنى بضميمة فرض كون الفعل او الترك خاليا عن المضرة على ان هذا
الاستدلال فيه استدراك ايضا ويوضح هذا الاجمال بتم ببيان الدليلين للطائفتين
على مطلبيهما اما دليل الخاصة فهو ان وجوب شيء علينا وعدمه من حيث استنادهما
الى ايجاب الشارع ونفيه بقوله اوجبت عليكم او ما اوجبت مثلا امران حادثان
محتاجان الى دليلة شرعية وكذا الحرمة وباقي الاحكام واما عدمها من حيث استنادها
الى عدم حكم من الشارع فهو امر ازلي مستند الى علته الازلية وهي عدم ايضا
وتحققه في متن الواقع واستمراره يفضي الى ما نعلم الحكم الشرعي اذا عرفت هذا فنقول

[illegible]

بعد بعثة الرسول ص وغيبة الحجة اذا تصفحنا الادلة ولم نجد دليلا شرعيا على
وجوب شيء ولا على عدمه علينا من حيث استنادهما الى الحكم الشرعي نقطع بعدم
الوجوب وبراءة ذمتنا الآن لاستحالة التكليف بما لا سبيل للعلم اليه فينتظم ما
هكذا هذا الحكم لم اجد عليه دليلا شرعيا نفيا واثباتا وكلما هو كذلك فذمتي غير مشغولة
به الآن اما الصغرى فقطعية وجدانية بعد الفحص وعدم العثور واما الكبرى
فلاستحالة المذكورة ثم نقول كلما ليست الذمة مشغولة به شرعا نفيا واثباتا
فان كان منفعة خالية عن المضرة فهو مباح عقلا لما تقدم في القسم الاول من الادلة
العقلية وانت تعلم انه يمكن ان نقول اولا ان كل ما لا نص فيه فان كان فيه منفعة
خالصة فهو مباح من غير حاجة توسط الدليل المذكور واعلم ان الاصحابيين يمنعون
صغرى القياس الاول ان اراد بالدليل ما هو اعم من الخاص والعام لما ثبت من ورود
النصوص في حكم ما لا نص فيه وعلى تقدير الدليل الخاص يمنعون الكبرى واما
دليل العامة فيجيء بعيد هذا   ولا يتم هذا الدليل الخ اقول المقدمة الاولى
تحتاج الى مقدمتين الاولى ان الدلالة الشرعية منحصرة في كذا وكذا والثانية انه
لا دلالة لشيء منها على الحكم واما المقدمة الثانية فحاصلها ان هذا الحكم لو كان
ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل اذ لو لم يكن كذلك فاما لا يكون عليه دلالة
او يكون ولكن من غير هذه الادلة والاول باطل لاستحالة التكليف بما لا يطاق والثاني
باطل لما بينا في المقدمة الاولى فظهر ان المقدمة الثانية لا يحتاج بيانها الى امر خارج

[illegible]

عن المقدمة الاولى اذ الاستحالة المذكورة امر ثابت مسلم واما المقدمة الاولى فهي محتاجة
الى بيان امور كثيرة فالمقدمتان مختلفتان في الاحتياج الى البيان وكلام المحقق ره يوهم اتحادهما
وتفصيل ما اجمله ره وهو الدليل على نفي الحكم الواقعي عند العامة هو انه لو كان هذا الحكم
ثابتا في الواقع لدل عليه الكتاب او السنة او الاجماع او دليل العقل من القياس وغيره
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ثبوت الحكم الشرعي محتاج الى جعل من الشارع
وتقرير منه له ولا بد له من دليل والا لزم التكليف بما لا سبيل الى العلم به والدليل
منحصر في الامور المذكورة واما بطلان التالي فلضبط طرق دلالة تلك الادلة ووجدان
عدم دلالتها فهذا الامر الاول حصر الادلة فيما ذكر ثم حصر الكتاب ثم حصر السنة
في الاحاديث المضبوطة في الكتب المشهورة ثم حصر الادلة العقلية ثم حصر طرق
الدلالة فيما يعلمه هذا المستدل والعامة يمكنهم بيان هذه الامور على وفق قواعدهم
اما حصر الادلة فبالاجماع وكذا كون الكتاب محصورا في هذا المتلو واما حصر السنة
فلما اشتهر لديهم المضبوطة من ان النبي صم اظهر كل ما جاء به عند اصحابه ونقل الى التابعين
ومن بعدهم حتى ضبط في الكتب واما حصر ادلة العقل فللعقل ايضا واما حصر طرق
الدلالة فلان الخطاب بما لا يفهم المخاطب لا يجوز فلا بد من فهم الصحابة واما
الذين من بعدهم ففهموا من جهة علمهم بما يتوقف عليه الفهم ويمكن توجيه كلام
المحقق ره بان غرضه ان البراءة الاصلية لها مدخل في اثبات نفي الحكم الشرعي وعدم
اشتغال الذمة لا انها دليل منفرد مستقل لهذين المطلبين بيانه ان المدعي اذا ادعى ثبوت
حكم

حكم شرعي او اشتغال الذمة به جاز لخصمه ان يقول هذا الحكم ليس ثابتا او الذمة بها
اصل متحقق في الواقع لا يحتاج الى دليل وانما المحتاج اليه الحكم الشرعي وشغل الذمة فلو كان
الحكم ثابتا او الذمة مشغولة به لوجب ان يكون عليه دليل وصل الى المكلف اذ لو لم
يكن هناك دليل كان مع وجود الحكم الشرعي وشغل الذمة لزم التكليف بما لا يطاق
وهو محال لكنه ليس عليه دليل كذلك اما الحصر الادلة في الواقع وعدم دلالة واحدة
منها عليه او لعدم وجدان المكلف وعدم ظفره عليه بعد الفحص ولقد احسن بعض الافاضل
حيث قال والثاني البراءة الاصلية ويقال لها اصالة النفي وهو غير استصحاب النفي
عند المحققين وان لم يفرق بينهما بعضهم نقل قال بحجيتها جميع العامة والمتاخرين من
الخاصة حتى ان المحقق الحلي ره صرح في اصوله باتفاق العلماء على انه مع عدم الدلالة
الشرعية يجب بقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية ولكن قد رجع عن جواز
التمسك بها في غير ما يعم به البلوى على ما يظهر من اوائل كتاب المعتبر وتوجيه الفرق
بين ما يعم به البلوى وغيره هيهنا ان من المعلوم انه لو كان له حكم لنقل
الينا واشتهر فيظن من عدم وجدان حكم منه بعدم الحكم بخلاف ما لم يعم به البلوى
ولا يخفى انه يرجع هذا الاصل الى اصل اخر مشهور بل متفق عليه بينهم هو ان عدم المدرك
الشرعي لحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعي لعدم الحكم وللمحقق الحلي في اصوله
كلام مفيد لما هو المقصود في هذا المقام ثم نقل عبارة المحقق كما نقله المصنف ره ثم قال
بعد كلام وقد يشاه لا ساعة في الى انها ليست مظنة الحكم اصلا نعم غاية الامر تحصيل

منها اعتقاد لزوم العمل على طبقه وليس هذا ظنّاً بان الحكم الواقعي انما هو العدم ولو فرض
حصول ظن في هذه الصور بهذا الحكم فقد مرّ الاشارة الى انّه بعد الامعان يظهر انه ليس
منها بل هو من مدرك آخر كالتتبع وعدم الوجدان وهو اصل آخر عندهم يعبرون عنه
بان عدم مدرك شرعيّ لحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعيّ لعدم الحكم في
الواقع وهكذا عند التحقيق حال استصحاب النفي بل الاثبات ايضاً في موضع طرأت
فيه حالة لم يعلم شمول الحكم الاول لها والحاصل ان هذه الاصالة وما على حيالها
ليست امارة في نفسها للشئ   اما الاول فهو عدم السبيل الى البيان الى آخره اقول
هذان القسمان مشتركان في امرين احدهما ان حكمهما الواقعي يتخرج من النبي صلى الله عليه وآله الى الحجة ع
وثانيهما انه لم يصل الينا حكمهما الا ان الكلام على هذا التقدير ومقتضى الاول انه لا يكون
عدم الوجدان دليلاً على العدم ومقتضى الثاني عدم التكليف بجواز العمل والقسم الاول
مختص بانّه يحتمل احتمالاً راجحاً ان يكون حكم يتخرج من الحجة ع ولكن لم ينضبط لندرة الاحتياج
اليه او انضبط في اصل او اصلين وضاع سواء كان حكمه الاباحة الشرعية الموافقة
للبراءة الاصلية في المقتضى او كان غيرها من باقي الاحكام والثاني مختص بان الراجح فيه
ان حكمه في الشرع هو الاباحة اذ لو كان غيرها لاقتضت العادة ان يعلم الحجة به او
يسأل اصحابه عنه لاهتمامهم بالتعليم واهتمامهم بالاستعلام عما يحتاجون
اليه كثيراً ولو علمهم او استعلموه لكان يصل الينا بمقتضى العادة ولما لم يصل علمنا
عدم التعليم والسؤال وهو يدل على ان حكمه موافق لمقتضى البراءة فعدم وجدان

الدليل

الدليل في الاول لا يحصل منه الظن بان حكمه الشرعي الاباحة وفي الثاني يظن منه
انه الاباحة ولهذا سكت المعصوم ع وسكت اصحابه عن السؤال الايجاد مقتضاه
مع البراءة الاصلية واتضح من هذا البيان انه لا سبيل الى بيان المقدمتين في كلا القسمين
وبيان الاباحة الشرعية في القسم الثاني على ما سيظهر من كلام المصنف ره وما قررنا
وحررناه لا ارتباط له بالمقدمتين المذكورتين بل هو موقوف على حصر الادلة الواصلة
وبيان عدم جريان دلالتها على حكم لهذا الامر ثم الحكم عليه بالاباحة الشرعية ظنّاً
لحكم العادة كما قلناه مفصلاً بعد هذا تطالب من يحكم بالاباحة لاجل حصول الظن
بها من هذا الدليل باقامة الدليل على جواز التعويل على هذا الظن ومن اين له ومتى يكون
واما العامة فيمكنهم علم الوجدان الحكم على عدم الحكم الشرعي كما قرره المصنف ره واوضحناه
وظاهر انهم لم يتمكنوا الى آخره عدم تمكن كل واحد منهم ع عن اظهار الكل لكل من اصحابه
مسلم واما عدم تمكن الجميع عن اظهار الجميع للجميع في مجموع مدة تزيد على ثلثمائة سنة
فغير مسلم فان قلت فما بال البعض الاحكام بقي بلا نص عليه قلت ضاع كثير من كتب
كثير من مشاهير اصحابهم باسباب مختلفة واتضح عند التتبع وقصة كتب ابن ابي عمير
مشهورة   وما اظهروه الى آخره ان اراد عدم تمكن الجميع لما في نفس الامر فممنوع
وان اراد اختلاط الواقع بما قصد للتقية او غيرها فمسلم   نعم هذا الى آخره قد مرّ
تقرير الدليل على مذاق هؤلاء المتبحرين ان اظهرهم جميع ما يحتاج اليه الامة فما
يقول هذا الكوفي ولما تعين كلاما من المتنظرين فان قال هم فنسوا ايم سكر بعضهم الفيكا ان

مع ان توفر الدواعي على الاذن في القياس يقتضي تواتره وان لم يظهره ص فهذا الجهل
منه او تجاهل نعوذ بالله من القول به ثم كيف يسوغ ان يقول الله تعالى اليوم اكملت
لكم دينكم مع انه مذهبهم ثم بقياس هذا او استحسانه   ولو توفرت الدواعي الخ ان
كان الامر كما يظنون وليس كما يظنون ثم الاحاديث لم يصر متواترة ولو بالمعنى
ولم يقع بعده ص فتنة اللهم انت المستعان والله المستعان المشتكى اي فتنة اعظم
من التشاجر في الخلافة حتى استخلفوا معوية وسبوا من هو مع الحق والحق معه ص ووضعوا
الاحاديث على وفق اهواء الظلمة فما المانع حينئذ من اخفاء ما يخالف هواهم ومن ذا الذي لا
يتحرج عن الكذب والافتراء على الله ورسوله ويتحرج من اخفاء ما بلغه عنهما هذا حال
من احدث منهم الفتن واما من وقعت عليهم من الخاصه فهم من الامثل فالامثل ما
مضت مائة بل اقل منها الا وهم مع مصيبة عظيمة وبلية كبرى اكثر شيء وها نحن ها
هنا منذ سنين الى يومنا من سنة احدى واربعين بعد المائة والالف كم من مقتول
وصبي ماسور ومال منهوب وفرج مغصوب وكتب محرقة وقلوب محروقة فاكشف
اللهم هذه الغم عن هذه الامة وانصر هذه العصابة المستضعفة وقرب فرج وليك
ع   ثم يعلم الخ فنقرر ما يدل عليه   بكلمتي مط اقول الحكم بان ما لا نعلم
حكمه الشرعي الواقعي ذمتنا غير مشغولة بما في نفس الامر من حكم امر لا يحتاج بيانه
عند من يقول باستحالة تكليف ما لا يطاق الى دليل اخر وذكر الاحاديث للتاييد و
المناقشة في دلالتها لا ينبغي من المحصلين نعم من قال بجواز تكليف ما لا يطاق اذا كان

سببه المكلف ولا يهمنا الان الكلام فيه فالذي يليق المنازعة فيه هو انه بعد
ورود الشرع وحكمه على جميع الاشياء بالحل والحرمة اصلا ومنه حكم عام لما لم يصل
الينا حكم بخصوصه او لا وهذا الحكم العام هو الاباحة او التحريم او التوقف وقد اشرنا
سابقا الى هذا ونصب المسألة على هذا ارجح اذ الغرض اثبات حكم لبعض افعال المكلفين
فنقول ذهب مشاهير علمائنا الى الاباحة والاخبارية نصر جمهم باولوية الترك ان لم
يعارضها امر اخر واستدلوا عليها بامور منها هذا الحديث وجه الدلالة هو ان هذا الحديث
سواء كان خبرا او انشاء يدل على الاباحة الشرعية اما الانشاء فظ واما الاخبار
فلان اخبار المعصوم ع بان ما لم يصل اليكم النهي عنه فذمتكم غير مشغولة بلزوم الترك
حكمه حكم انشاء الاباحة والقول بانه مخصوص بالخطابات الشرعية بمعنى بقاء
العام على عمومه والمطلق على اطلاقه الى ظهور المخصص والمقيد وحمله على ما قبل اكمال
الشريعة او انه مخصوص بمن لم يبلغه احاديث النهي عن الشبهة واحاديث الاحتياط
او حمله على ما لا يحتمل التحريم بل يحتمل الوجوب والاباحة او انه مخصوص بما يعم به
البلوى للظن بانه لو لم يكن مباحا لنقل حكم او حمله على التقية او القول بانه
لا مصداق له لورود النهي على الاشياء فيه في احاديث التوقف والقول بان المراد
ما لا يعلم كونه فرد النوع معلوم الحلية او لنوع معلوم الحرمة كاللحم الذي اشتبه بين الميتة
والمذكى وما شابه هذه فارتكاب الخلاف لا يجوز الا للضرورة وغاية ما يستفاد
دلالة احاديث التوقف والاحتياط على وجوب الحظر ما لم يرد فيه نص وسينقل

تلك الاحاديث وتكلم فيها   قال قال رسول الله ص رفع الخ دلالة هذا الحديث
على رفع المؤاخذة الاخروية عن الجاهل بالوجوب لو تركه وبالحرمة لو فعله ظاهر وهذا
معنى الاباحة الشرعية وغاية ما يمكن ان يقال هو ان الواقف على احاديث التوقف و
الاحتياط اذا علم وجوب اجتناب ما يحتمل الحرمة واما جواز ترك ما يحتمل الوجوب فهو
وفاقي الا اذا علم اشتغال الذمة بعبادة معينة وحصل الشك بين فردين كالقصر
والتمام والظهر والجمعة ويستثنى من ذلك ما لو وجب وطي الزوجة واشتبهت
بالاجنبية او وجب قتل شخص واشتبه بالآخر للقطع بتحريم وطي الزوجة واشتبه
الاجنبية مع الاشتباه وعدمه وكذا قتل المسلم واما تحريم الجمع بين العبادتين فانه
مخصوص بغير صورة الاشتباه ولذا ورد النص بعبادتين واكثر في صورة اشتباه
القبلة والفائتة والثوبين هذا وسيجيء ان شاء الله الكلام في تلك الاحاديث
قال ما حجب الله علمه الخ اقول لا معنى لوضع نفس الشيء المحجوب بل المراد
وضع التكليف والمؤاخذة وهما وجوديان ويتعلقان بالواجب والحرام فعلا وتركا
وتركا وفعلا فظهر ما في قول بعض الافاضل ره ان هذا الحديث ظ الاختصاص بما
يحتمل الوجوب خاصة دون التحريم بقرينة الوضع اذ لا معنى لوضع التحريم فالمعنى ما
حجب الله علم وجوبه فهو ساقط عن المكلفين وهذا لا نزاع فيه انتهى ويحتمل
ان يراد بما حجب الامور الغامضة التي لا تصل عقولهم اليها كاسرار القدر ومعنى
وضعها سقوط التكليف بتعلمها والتفكر فيها والامر بالتعميم او التخصيص بالافعال

التي لم يعلم احكامها الشرعية   قال ابو عبد الله ع من عمل بما علم كفي علم الخ لا ريب
ان من فعل ما يعلم وجوبه او ندبه وكف عما يعلم حرمته او كراهته فقد عمل بما علم
ومتى عمل كذلك كفاه الله مؤنة تكليف ما لم يعلم واغناه عن تحمل مشقته فيدل
على عدم التكليف بالنسبة الى ما لا يعلم فعلا وكفا فلا ظهور للحديث في الواجب
او فيه وفي المستحب ومن الحمل البعيد ان يحمل على عدم وجوب الحكم فيما لا يعلم حكمه وان
الواجب التوقف والاحتياط واما ان احاديث التوقف والاحتياط لم يبق بها شيئا
محجوبا فسيجيء الكلام فيه ان شاء الله   قال ع كل شيء الخ اقول الموصوف بالذات
بالحكم الشرعي من الحل والحرمة وهو بعض الافعال الاختيارية الذي ليس مما يضطر
الانسان اليه في بقائه وقد يوصف بعض الاعيان بالحل والحرمة والمراد حل الفعل
المتعلق وحرمته ولما كان هذا البعض مشتملا على سبب حل الفعل وحرمته يقال له الحلال
او الحرام فالحيوان والنبات والجماد كلها اذا كان متعلقا لفعل الانسان يكون من
الامور التي فيها الحلال والحرام واما ما ليس متعلقا للفعل فليس كذلك وقد يكون نفس
الفعل او الترك متصفا بالحكم الشرعي من غير ملاحظة متعلقه مثلا يقال للاكل
على التخمة انه حرام ولا يلاحظ فيه حال الماكول فربما كان حلالا وللاكل مع الرغبة
وصحة البدن انه حلال من غير ملاحظة حال المتعلق وربما كان واجبا عند توقف قوام
البدن عليه مع حرمة الماكول كاكل الميتة للمضطر ثم ان بعضا من هذا البعض من الافعال
ان لم يرد في الحكمة نص لا بلفظ خاص ولا عام علم كونه فردا له يصدق عليه انه من

جملة الأشياء التي تنقسم الى الحلال والحرام سواء كان متعلقه مندرجاً تحت جنس
له نوعان او نوع له صنفان وعلم من النص حلية احد النوعين او الصنفين وحرمة الآخر
ام لا فالاول كأكل اللحم المشترى من سوق المسلمين مثلاً والثاني كاستعمال الحشيشة
التي اشتهرت في هذه الأزمنة مثلاً لأن الشارع جعل اكل اللحم المذكى حلالاً وجعل
اكل الميتة حراماً وليس لنا نص في حكم اللحم الذي اشتريناه وهو يحتمل ان يكون فرداً
من الصنف المذكى كما يحتمل ان يكون من الصنف الآخر واما الحشيشة فلم نظفر بنص
يدل على الحل والحرمة في نوعين او صنفين يحتمل كونها فرداً للواحد منهما حتى ينقسم ا
استعمالها من جهة متعلقه الى الحلال والحرام ولا ارتياب في انه يصدق على كل من
القسمين انه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله منقسماً
لمكلفين فنقول هذا الشيء اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التي يكون بعض
انواعها او اصنافها حلالاً وبعضها حراماً واشترك القسمان ايضاً في ان الحكم الشرعي
المتعلق بهما غير معلوم ويفترقان في ان الاول حكم متعلقه معلوم بخلاف الثاني
فلو سئلنا عن هذا اللحم المشترى المتردد بين الميتة والمذكى هو حلال او حرام لقلنا
لا نص فيه ولا نعلم حكمه بخصوصه ولكنه ان كان من المذكى فحلال وان كانت
ميتة فحرام بالنص الوارد فيهما ولو سئلنا عن الحشيشة لقلنا مثل الاول من
غير عقد القضية الشرطية والعقل لا يرجح اباحة القسم الاول وحرمة الثاني
او التوقف فيه بل لو فرضنا حصر اللحوم مع القطع بان فيها ميتة واكلنا الجميع

لجهلنا

لجهلنا بأكل الحرام ولو فرضنا استعمال جميع افراد تلك الحشيشة ما جزمنا بفعل محرم اذا
عرفت هذه المقدمات فنقول قد ورد مضمون هذا الحديث وقريب منه بالفاظ
متقاربة كقوله ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم الحرام فتدعه من قبل نفسك و
ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك يكون عندك ولعله
حر قد باع نفسه او خدع فبيع قهراً او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء
كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة وقوله ع كل شيء فيه
حلال وحرام يحتمل احد معان ثلثة الاول ان كل فعل من جملة الافعال التي تتصف
بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم
الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعاً من الافعال
الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل مكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه
او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان
ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملاً لان يكون حلالاً ولان
يكون حراماً فهو حلال سواء علم حكم الكلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه
تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ايضاً ام لا الثاني ان كل شيء فيه الحلال والحرام
عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري
المعين منهما فهو لك حلال الثالث ان كل شيء تعلم له نوعين او صنفين نص الشارع
على احدهما بالحل وعلى الآخر بالحرمة واشتبه عليك اندراج فرد فلا تدري من

اي النوعين او الصنفين فهو لك حلال فيكون معنى قوله ع فيه حلال وحرام انه ينقسم
اليهما ويمكن ان يكون المراد بالشيء الجزئي المعين وح يكون المعنى انه يحتمل الحل والحرمة لاشتباه
في كونه فردا للحلال او الحرام مع العلم بهما النص الشارع عليهما وعلى المعنيين امر واحد والمعنى
الثالث اخص من الاولين والثاني مرجعه الى الاول وهو الذي ينفع القائلين بالاباحة واما
والثالث هو الذي حمل القائل بوجوب التوقف والاحتياط وحمل هذه الاحاديث عليه
قال الشيخ المحقق المدقق الحر العاملي بعد نقله لتلك الاحاديث في الفصول المهمة في اصول
الائمة ع في باب انه اذا اشتبهت افراد الحلال من نوع بافراد الحرام منه فالجميع حلال
حتى يعلم الحرام منه بعينه فيجب اجتنابه اقول والاحاديث فيه كثيرة ولا تنافي ما مر من
وجوب التوقف والاحتياط في نفس الحكم الشرعي عند عدم العلم به لان هذه الاحاديث
مخصوصة بموضوعات الاحكام كما هو ظ من الامثلة وذكر البينة وغير ذلك و
تلك الاحاديث مخصوصة بنفس الحكم الشرعي الا ترى الى قولهم ع هنا كل شيء
فيه حلال وحرام فعلم ان المفروض نوع منقسم الى حلال وحرام وافراده مشتبهة
والا ترى الى قولهم ع هناك حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فلو كان
موضوعات الاحكام وافرادها مرادة لم يكن للحلال البين وجود ولا الحرام البين
وجود لاختلاط افراد الحلال بالحرام او اشتباهها بها من زمان ادم ع الى الان
ويلزم من ذلك ايضا تكليف ما لا يطاق لعدم امكان اجتناب الجميع والاحاديث
في المقامين دالة على ما قلناه دلالة واضحة وقال ره في الفوائد الطوسية

فائدة

فائدة سئل بعض الفضلاء عن الشبهة التي يجب اجتنابها كيف خصصتموها بالشبهة
في نفس الحكم الشرعي دون طريق الحكم الشرعي وما حدهما وما الدليل على التقسيم وعلى هذا
يكون شرب ال داخلا في القسم الثاني الجواب حد الشبهة في نفس الحكم الشرعي ما
اشتبه حكمه الشرعي اعني الاباحة والتحريم كمن شك في ان اكل الميتة حلال او
حرام وحد الشبهة في طريق الحكم الشرعي ما اشتبه فيه موضوع الحكم الشرعي مع
كون محموله معلوما كما في اشتباه اللحم الذي يشترى من السوق انه مذكى او ميتة
مع العلم بان الميتة حرام والمذكى حلال وهذا التقسيم يستفاد من احاديث الائمة ع
ومن وجوه عقلية مؤيدة لتلك الاحاديث ويأتي جملة منها وبقي قسم اخر متردد
بين القسمين وهو الافراد التي ليست بظاهرة الفردية لبعض الانواع وليس اشتباهها
بسبب شيء من الامور الدنيوية كاختلاط الحلال بالحرام بل اشتباهها بسبب امر
ذاتي اعني اشتباه صنفها في نفسها كبعض افراد الغناء الذي قد ثبت تحريم نوعه
واشتبهت انواعه في افراد يسيرة وبعض افراد الخبائث الذي قد ثبت تحريم
نوعه واشتبهت بعض افراده حتى اختلف العقلاء فيها ومنه شرب التتن
وهذا النوع يظهر من الاحاديث دخوله في الشبهات التي ورد الامر باجتنابها
وهذه التفاصيل يستفاد من مجموع الاحاديث ونذكر ما يدل على ذلك
وجوها منها قولهم ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام
بعينه فتدعه فهذا واشباهه صادق على الشبهة التي في طريق الحكم الشرعي

فان اللحم الذي فيه حلال وهو المذكى وحرام وهو الميتة قد اشتبهت افراده في السوق
ونحوه وكذا الخبز الذي هو ملك البايعة او سرقة مغصوبة من مالكه وكذلك سائر
الاشياء داخلة تحت هذه القاعدة الشريفة المنصوصة فاذا حصل الشك في تحريم
الميتة مثلا لا يصدق عليها ان فيها حلالا او حراما ومنها قولهم ع حلال بين
وحرام بين وشبهات بين ذلك وهذا انما ينطبق على ما اشتبه فيه نفس الحكم الشرعي
والا لم يكن الحلال البين ولا الحرام البين موجودا لوجود الاختلاط والاشتباه في النوعين
من زمان ادم ع الى الان بحيث لا يوجد الحلال البين ولا الحرام البين ولا يعلم احدهما من الاخر
الا علام الغيوب وهذا ظاهر واضح ومنها انه تعدد الامر البليغ باجتناب ما يحتمل
التحريم والاباحة بسبب تعارض الادلة وعدم النص ونحوهما وذلك واضح الدلالة على
اشتباه نفس الحكم الشرعي ومنها انه قد تعدد النهي عن اجتناب كثير من الشبهات
في طريق الحكم الشرعي كقولهم ع في اللحم والخبز ونحوهما اشتر من سوق المسلمين
وكل ولا تسأل عنه ونحو ذلك ومنها ان ما ورد في وجوب اجتناب الشبهات
ظاهر العموم والاطلاق شامل للاشتباه نفس الحكم الشرعي وللافراد الغير الظاهرة
الفردية وغير ذلك خرج منه الشبهات في طريق الحكم الشرعي بالاحاديث التي
اشرنا اليها والوجوه التي تؤيد بهما فيبقى الباقي لعدم مخصص صريح ومنها ان ذلك
وجه للجمع بين الاخبار لا يكاد يوجد وجه اقرب منه ان نفس الحكم الشرعي يجب
سوال النبي ع والامام ع عنه وكذا الافراد التي ليست بظاهرة الفردية وقد سئل

للائمة

الائمة ع من ذلك فاجابوا وطريق الحكم الشرعي لا يجب سوال الائمة ع عنه ولا كانوا ع
عنه وهو واضح بل علمهم بجميع افراده غير معلوم او معلوم العدم لكونه من علم الغيب الذي لا يعلمه
الا الله وان كانوا يعلمون منه ما يحتاجون اليه واذا شاؤوا ان يعلموا شيئا علموه و
منها ان اجتناب الشبهة في نفس الحكم الشرعي امر ممكن مقدور لان انواعه قليلة لكثرة
الانواع التي ورد النص باباحتها والانواع التي ورد النص بتحريمها وجميع الانواع التي
تعم بها البلوى منصوصة وكلما كان في زمان الائمة ع متداولا ولم يرد النهي عنه
تقريرهم منه كان واما الشبهة في طريق الحكم الشرعي فاجتنابها غير ممكن لما اشرنا اليه
سابقا وعدم وجود الحلال البين فيها وتكليف ما لا يطاق باطل عقلا ونقلا ووجوب اجتناب
كل فرد على تقدير [illegible] موجب حرج عظيم وعسر شديد وهو منفي لاستلزامه وجوب
الاقتصار في اليوم والليلة على لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات الا ما استلزم
تركه الهلاك والاعتذار بامكان الحمل على الاستحباب لا يفيد شيئا لان تكليف
ما لا يطاق باطل بطريق الوجوب والاستحباب كما لو كان صعود الانسان
الى السماء واجبا او مستحبا فان تكليفهما محال من الحكيم ومنها انه قد ثبت
وجوب اجتناب الحرام عقلا ونقلا ولا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم مما
اشتبه حكمه الشرعي ومن الافراد التي ليست بظاهرة الفردية وما لا يتم الواجب الا
به وكان مقدورا فهو واجب عندهم الى غير ذلك من الوجوه وان امكن المناقشة في
بعضها فمجموعها دليل تام كاف شاف في هذا المقام والله اعلم بحقايق الاحكام و

حصر المطعومات والمشروبات فلا يفيد هاهنا لعدم صدق الوصفين على شرب التتن والتعبير
عنه بالشرب مجاز قطعاً كما في قوله تعالى واشربوا في قلوبهم العجل وقولهم ع إلى الله أصحاب
البدعة بالتوبة لأنه قد أشرب قلبه حبها والحصر إنما هو للشرب الحقيقي فإن إدخال الدخان
إلى الفم وإخراجه منه ليس كشرب قطعاً ولو سلم فهو مخصوص بغير الخبائث فالأفراد المشتبهة
منها داخلة في الشبهات ويعارض الحصر المذكور بحصر المباح من الأطعمة والأشربة في الطيبات وليس
عندنا نص صريح في حصر نوع من الأنواع غير هذين النوعين كما يعلم بالتتبع والله أعلم أقول الشيخ
الجليل المحقق طاب ثراه ادعى دعويين أحدهما أن ما لا نص فيه بخصوصه إذا لم يكن مندرجاً
تحت نوعين وصنفين نص على حكمهما بالحل والحرمة أو كان مندرجاً تحت واحد منهما في
الواقع قطعاً ولكن كان المراد منهما مشتبهاً غير مقطوع به ولأجله اشتبه حاله فهو شبهة
ومثل الأول بأكل الميتة فرضاً وللثاني باستعمال الحشيشة التي يقال لها التتن لأنه مندرج
تحت الطيبات والخبائث ولكن المراد منهما غير معلوم أهو ما يستطيبه الكل والغالب أو
البعض وكذا الخبيث وكل شبهة يجب فيها التوقف والاحتياط فينتج هاتان المقدمتان
أن ما لا نص فيه كذا حكمه التوقف والاحتياط لا الإباحة كما يدعيها المجتهدون أما الصغرى
فلظهور صدق الشبهة على هذين الشيئين وأما الكبرى فلما سيأتي من أحاديث التوقف
والاحتياط وثانيهما أن كل ما لا نص في حكمه بخصوصه إذا كان مندرجاً تحت كلي بين
معلوم الحكم مع العلم بالمراد منهما وحصل خلط في أفرادهما وعرض لأجله الاشتباه
في الحكم فهو حلال بين وليس من الشبهات واستدل على ذلك بهذه الأحاديث الدالة

على

على أن ما لم يعلم حله من حرمته فهو حلال وليس المراد من الحلال البين إلا ما نص على حليته
وبأن هذا الشيء لا بد أن يكون أحد من الثلاثة وليس حراماً بيناً فهو إما حلال بين أو شبهة
والثاني مستلزم لتكليف ما لا يطاق وهو محال فتعين الأول أقول دعوى ظهور الصغرى
لا كلام فيها وإنما الكلام في دلالة أحاديث التوقف والاحتياط على وجوبهما وسيجيء إن شاء الله
وأما دلالة هذه الأحاديث على كون ما ذكره حلالاً فمسلمة عند المجتهدين وأما كونه حلالاً
بيناً فلا قوله وليس المراد من الحلال البين إلا ما نص على حليته قلنا الحلال البين هو ما
نص على حليته بخصوصه ولو بتوسط عام يكون اندراجه تحته ظاهراً بحيث ارتفعت
الشبهة فيه وأما المشتبه فهو وإن كان حلالاً بتوسط هذه النصوص الدالة على حكم
المشتبه من حيث هو مشتبه ولكنه ليس بيناً لبقاء الاشتباه فيه من حيث الخصوصية
وربما ظهر من حرمته قوله لو كان مثل هذا الأمر شبهة لما كان للحلال البين ولا للحرام
البين وجود قلنا أما ما يلزم من اجتنابه الحرج فهو حلال بين لقوله تعالى ما جعل عليكم
في الدين من حرج وما لا يلزم منه الحرج فيستحب اجتنابه نعم لو قلنا بأن الشبهة على الإطلاق
يجب اجتنابها أو يستحب للزم التكليف بما لا يطاق ثم أقول إنك قد عرفت أن هذه الأحاديث
تحتمل أحد المعاني المتقدمة ودعوى ظهور الثالث منها تمسكاً بأن الأمثلة ظاهرة فيه
لا وجه لها ظاهراً إذ لا يجب ذكر جميع الأمثلة ولا يمنع كون ما ذكر مثالاً لا أيضاً كما أن غيره
مثال أيضاً وهل عد أحد من مخصصات العام أو مقيدات المطلق المثال وأما لزوم كون العروض
كلياً منقسماً إلى الحلال والحرام على المعنى الأول فلا وأما لزوم كونه كلياً تحته فردان لكل منهما

عنوان خاص نص على جميع ما دخل تحت احد العنوانين بالحلية وعلى جميع ما دخل تحت الاخر
بالحرمة وعرض من الخارج مزج وخلط صار سببا للاشتباه فغير مسلم ولا باس
بان نفصل الكلام على ما افاده ره وان لزم تكرار واعادة فان المقام مقام الشبهة
والاشتباه فنقول ان اكل الميتة على ما فرضه غير معلوم الحكم مع علمنا بالاكل
والميتة وبان الماكول بعضه حلال وبعضه حرام ولكن ليس هناك عنوانان خاصان
يحتمل ان يكون الميتة فردا لكل منهما مع حكم الشارع بحليته ما علم اندراجه تحت احد
العنوانين وبحرمة ما علم اندراجه تحت الاخر فورود ان الحكم عليهما واما اللحم فنعلم
حليته ما نعلم انه فرد للمذكى منه ونعلم حرمة ما نعلم انه فرد للميتة منه ويدور
معهما الحكمان واما اللحم المشترى من السوق فلا نعلم انه حلال وحرام كما لا نعلم انه
مذكى او ميتة فظهر ان حد القسم الاول يصدق على ما جعله من القسم الثاني واما
قوله ره في القسم الثاني وهو الشبهة في طريق الحكم الشرعي ان محموله معلوم فان اراد
ثبوت الحل والحرمة للمذكى والميتة مع العلم بالتذكية والموت معلوم فمسلم ولكن الموضوع
ايضا معلوم وان اراد ان المردد محموله معلوم ففيه انه غير معلوم ايضا فالصواب
ان يقال ان الشبهة في طريق الحكم ما يكون سبب اشتباه حكم الشرعي للشك في اندراجه
تحت اي العنوانين الذين علم حكمهما بالنص حتى انه لو ارتفع الشك وحصل العلم
بالاندراج تحت احدهما لعلم حكمه الشرعي من غير احتياج الى نص خاص متعلق به
والشبهة في الحكم الشرعي ما يكون سبب اشتباه الحكم عدم النص اصلا لا فيه بخصوصه

ولا في شيء اخر معلوم الحكم بحيث لو علم دخوله في هذا الشيء لارتفع الاشتباه الا ترى
ان الشارع لو قال ان بعض الماكول حلال وبعضه حرام وعلمنا ان الميتة على ما فرضه
الشيخ من اشتباه حكمها يصدق عليه في الواقع انه بعض الماكول لما ارتفع بسبب هذا
العلم الاشتباه بخلاف العلم بكون المشترى من السوق مذكى او ميتة واما القسم الذي
جعله مترددا بين القسمين فالظاهر انه من القسم الثاني اذا علم حكم ما يقابل هذا النوع
الذي اشتبه المراد منه مثلا اذا علمنا من النص ان الغناء حرام والذي ليس غناء حلال
واشتبه علينا حال بعض الاصوات لعدم العلم بالمراد من الغناء فلا شك ان هذا
البعض حكمه الشرعي من غير احتياج الى نص خاص به ولا يصدق عليه حد الشبهة في نفس
الحكم على النحو الذي فسرناه والذي قاله هو ره فقد عرفت انه يصدق على القسم الثاني ايضا
لا يقال انه اعتبر في القسم الثاني ان يكون سبب الشك في الاندراج الخلط وليس سبب الشك
في اندراج بعض الاصوات هذا الخلط لانا نقول بعد هذا لا شك في خروج القسم الثالث
من القسم الثاني فلا وجه لقوله انه مردد بين القسمين وبالجملة هذا القسم اما فرد من
القسم الثاني او مباين للقسمين وليس مرددا بينهما محتملا لان يكون فرد الواحد منهما
واما شرب التتن فان كان شبها حقيقيا فحاله بعينه ما قلناه في بعض الاصوات الذي
اشتبه علينا كونه غناء لان الشارع احل اكل الطيبات وشربها وحرم اكل الخبائث
وشربها ولا ندري هل التتن طيب او خبيث لعدم العلم بالمراد منهما وان لم يكن شربا
حقيقة كما صرح به في اخر كلامه فلا دخل للخباثة في حرمة استعماله لانه يجوز ان يشك

بحرمة استعماله مع القطع بخباثته اذ ما دل على احلال الطيبات وتحريم الخبائث
انما يدل على احلال الاكل والشرب وتحريمهما لا احلال سائر الاستعمالات وتحريمه
ثم ينبغي التامل في الوجوه التي ذكرها فاقول لا ريب ان شخص اللحم المشترى من السوق
لا يصدق عليه ان فيه حلالا وحراما الا على الاحتمال الثاني من الاحتمالات التي
ذكرناها في معنى الحديث الشريف وهو يصدق على اكل الميتة ايضا لا يصدق على اكل هذا اللحم
الخاص المشترى من السوق فلا يكون حمل الحديث عليه نافعا للشيخ ره فينبغي ان يكون المراد منه
اما كل كلي ينقسم الى الحلال والحرام قطعا فالفرد المشتبه منه حلال سواء كان للقسمين عنوان
خاص علق الحكم عليه او لم يكن في الواقع عنوان كذلك واما ان كل كلي ينقسم الى كليين اخرين لهما
عنوانان معلومان مع العلم بالحكم المتعلق بهما فالفرد المشتبه منه حلال وعلى الاحتمال
الاول يصدق على اكل الميتة انه فرد للاكل الذي منه حلال ومنه حرام هذا مع قطع النظر
عن عنوان الطيب والخبيث والا نقول انها في ذلك فرد للماكول الذي ينقسم الى الماكول
الطيب والماكول الخبيث ولا نعلم انها مندرجة تحت اي الصنفين كما ان اللحم المشترى من السوق
فرد للحم المنقسم الى المذكى والميتة ولا ندري انه من ايهما والحاصل ان ابراز العنوان الخاص
للقسم الحلال والحرام ممنوع مناعلى هذا الاحتمال وعلى الاحتمال الثاني لا يصدق على اكل الميتة
انه فرد لاكل منقسم الى نوعين معنونين بعنوان خاص معلوم على النحو الذي تقدم ولا على نفس
الميتة انه فرد لكلي منقسم كذلك فلا بد للشيخ من دعوى ظهور الحديث في هذا الاحتمال
حتى يكون نافعا له وهذه الدعوى غير مسلمة كما اسلفناه واما الكلام في الوجه الثاني

فقد اشرنا الى الجواب عنه ايضا اجمالا ونقول هنا ان الشيخ ره حمل الحلال البين على الذي لم يختلط
في الواقع بمحرم وحمل الحرام كذلك لانه على هذا التقدير يلزمهم من الخلط من زمان آدم ع عدم وجودهما
~~في الواقع بمحرم وحمل الحرام كذلك لانه على هذا التقدير يلزمهم من الخلط~~ اقول الحق ان المراد بالحلال
البين ما علم حاله وتبين حله من حيث ذاته المخصوصة لا من حيث هو مشتبه على النحو الذي
سبق وعلى هذا يكون الخلط الذي لا يمكن الاجتناب منه حلالا بينا لا حلالا مطلقا
ويكون ما يمكن الاجتناب منه شبهة وهي واجبة الاجتناب عند البعض ومستحبة
عند اخرين مع كونه حلالا عندهم وان لم يكن بينا كما سيجيء ان شاء الله وظهر ما قلناه
الكلام على الوجه الثالث لانا نقول بان المراد من الامر البليغ استحباب اجتناب ما يمكن التحرز
منه ولو حملناه على الوجوب لقلنا المراد عدم الافتاء باحدهما من حيث الحكم الواقعي وايجاز
عدم الاجتناب والحكم بالاباحة للعمومات التي ذكرناها واما وضوح دلالة هذا الامر
البليغ على ما اشتبه حكم الشرعي فنحن لا ننكره وانما النزاع في الانحصار واما الوجه الرابع
فالظ ان النهي عما يلزم من اجتنابه الحرج انما هو لكون الحرج منفيا في هذا الدين وعما
لا يلزم منه انما هو لئلا يصير الاجتناب سببا للوسواس لبعض ويؤدي الى ان يضيقوا
على انفسهم واما الوجه الخامس فنقول دلالة ما مر على وجوب اجتناب الشبهات ممنوعة
وشمول الشبهة بحسب الوضع للاقسام الثلثة مسلم ولكن خرج ما يلزم من اجتنابه الحرج
عن الشبهة ودخل في الحلال البين بنص الكتاب والسنة والاجماع واما غيره فداخل
تحت الشبهات ولم ينحصر بتلك الاحاديث لانها تدل على كونها حلالا ولا منافاة بين الحلال

والشبهة وانما المنافاة بين الحلال البين والشبهة واما الوجه السادس فنقول ما ذكرناه من
استحباب اجتناب البعض وعدم الوجوب والاستحباب في البعض وحلية الكل وان كان ادركان
البعض مكروها وجه جمع يكاد ان يتعين بل هو اقرب واما الوجه السابع فان اراد ان الامام
لم يسئل عن هذا اللحم مثلا هل هو مذكى او ميتة وسئل عن الحل والحرمة فهو مسلم لكن لا
يفيد الا الفرق بين قسمين من اقسام الشبهة وان اراد انه ع لم يسئل عن اللحم المتردد
مثلا هل هو حلال ام حرام فلعل الامر كذلك الا ترى انه ع سئل في اكثر هذه الاحاديث
التي كلامنا فيها عن الجبن فاجاب بما اجاب واما الوجه الثامن فقد ظهر جوابه مما
مر واما التاسع فنقول الثابت وجوب اجتناب ما علم حرمته لا الحرام الواقعي وهذا
هو الذي لا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم فتأمل   قال قال ابو الحسن ع الى لما كان
هذا الحديث منافيا لما تقدم على ما زعمه البعض اوجبه المص ره في البين وتكلم فيه
وافق انه ع امر الجاهلين بالحكم بالسكوت ولما كان من الجائز ان يجتهد الجاهل
ويحكم بمقتضى رأيه سئله ع الراوي عن علة هذا الامر فاجاب ع بان الاجتهاد مع النص
لا يجوز لان النبي صلعم اتى بما يحتاج اليه الناس فاظهر ما يكتفي به من في عهده واودع
حكم ما يحدث يوما فيوما مما يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة عند اهل بيته ع فاللازم
على الجاهل ان يطلب من عندهم وانت تعلم ان حكمهم ع بان ما لم يصل الى المكلف الحكم الخاص
به من نص خاص او عام فهو مباح من الاحكام التي اودعها عندهم وهو الحكم الواقعي
للشيء من حيث انه غير معلوم الحكم بخصوصه وان لم يكن حكما من حيث انه الشيء الفلاني

فاشتغال

فاشتغال الحيثية حكمه الواقعي الاباحة من الحيثية الاولى وان كان في الواقع محرما من
الحيثية الاخرى اي من حيث انه اشتغال لهذه الحيثية مثلا فعلى هذا يجوز لنا الافتاء
بالحل والعمل وان لم يجز لنا الافتاء بالحكم من الحيثية الاخيرة وهذا الذي قلنا كان مراد
المص ره وان كان مقابلته لقوله او الافتاء بحرف الترديد بقوله تعيين الحكم الواقعي يوهم
عدم جواز الافتاء ولو بالاباحة المذكورة على النحو الذي قلناه   هل عليه شيء قال
لا اقول يدل كبعض الاخبار السابقة على ان الجاهل معذور ويمكن ان يكون المراد من لا يمكنه
معرفة شيء كالبله والصبيان والشيخ الفاني ويرشد اليه وقوع النكرة اعني شيئا
في سياق النفي مع انه لا يدل على عذر الجاهل مط   واما الثاني الى آخره اذا تاملت
ما قلناه سابقا يظهر عليك ما في هذا الكلام ولكنا لا نكتفي به بل نوضحه فنقول
ان المص ره نفى كلام المحقق ره على انه يريد ان الدلالة المذكورة تتم ببيان حصر الادلة
الواقعية في الادلة الواصلة الى الفقيه بعد التتبع والفحص وان بعد الفحص وعدم الوجدان
يظهر خلو الواقعة عن حكم من الاحكام وجوبا كان او اباحة او غيرهما ثم فصل فقال
لعدم السبيل الى بيان المقدمتين فيما لا تعم به البلوى وبالسبيل فيما تعم وعلل الاول
بان النبي صلعم اودع كل ما جاء به عند خلفائه ع ما يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة وهم ع
لم يظهروا الا بعض الاحكام وعلى هذا يلزم عدم حصر الادلة الواقعية في الواصلة وهو
اعني الانحصار احدى المقدمتين ومرجعهما فظهر عدم السبيل اليهما اقول هذا الذي قاله
فيما لا تعم به نعم جار فيما تعم اذ لا حكم في الواقع من النبي صلعم مودع عند عترته حكم الشارع

فيما نعم من عدم وجدان دليل عليه ليس الا ان الاصل يعني عدم الحكم في الواقع بمعنى انتفاؤهما
في المقتضي وعدم وجوب واحد من الفعل والترك وان هذا من بيان المقدمتين اللتين
يثبت بهما عدم الحكم في الواقع   وعدوهما واحدا فتدبر مما ينفع في شرح هذا الكلام وما
فيه نتذكر   واعلم ان التمهيد الثاني ره الخ واعلم ان المعاني التي تحمل على الاصل و
نو الاصل كذا وكذا ويضاف اليهما الاصالة مثل الاصالة كذا وكذا قد ضبط منها الشيخ المحدث
الحر في الفوائد اثنى عشر معنى ومع ضم ما سيذكره المصنف من اصالة عدم الشئ واصالة عدم تقدم
الحادث اربعة عشر مع عدم ملاحظة كون بعضها مندرجا تحت بعض فنحن نذكر الجميع
ونتكلم في واحد واحد منها الاول اصالة عدم الشئ الحادث الثاني اصالة عدم تقدم
الحادث الثالث اصالة نفي وجوب فعل وجودي الى ان يثبت دليله الرابع نفي التحريم
في فعل وجودي كذلك الثالث الخامس نفي تخصيص العام الى ان يثبت المخصص السادس نفي
تقييد المطلق الى ان يثبت القيد وفي معناه نفي النسخ كما افاد الشيخ المتقدم ره السابع
نفي الاشتراط بشرط مختلف فيه الى ان يثبت وهو راجع الى احد السابقين الثامن نفي مطلق
الحكم الى ان يثبت دليله التاسع نفي تغير الحكم الشرعي في الحالة السابقة وهو المسمى
بالاستصحاب في نفس الحكم الشرعي اثباتا ونفيا العاشر نفي تغير الحالة السابقة الى ان
يثبت تغيرها وهو المسمى بالاستصحاب في غير نفس الحكم الشرعي اثباتا ونفيا ايضا
الحادي عشر القاعدة الكلية الثاني عشر الحالة الراجحة الثالث عشر الدليل كالبرهان
والكتاب والسنة الرابع عشر الكتاب المعتمد كاين اصل حريز واصل محمد بن مسلم

اذا عرف

١٣٤

اذا عرفت هذا فنقول اما القسم الاول فلا ريب ان من الامور المتحققة في متن الاعيان
ونفس الامر المقطوع بها السابقة بالسبق الزماني هو عدم كل حادث بالنسبة الى وجوده
ومن ابتدا حدوث شئ فقد ابتدا حدوث شئ له عدما كان ولا احتياج له الى غير ذلك
وهذا معنى كون عدم الحادث اصلا بالنسبة الى وجوده ولا يرتفع هذا اليقين الا بالعلم
بوجود الحادث من طريق الحس والعقل والنقل فاذا فرضنا الحادث حكما من الاحكام الشرعية
وجوبا كان او اباحة او غيرهما فالفقيه يمكنه ان يقول ان قبل ورود الشرع تحقق
عدم الحكم اصلا لي فاظن استمراره الى الان فالمظنون عندي عدم الحكم في الان ومرجع هذا
الاستمرار الى شيئين اصالة عدم الحادث ثم ابقاء ما كان على ما كان فالاول لا كلام
فيه واما الثاني فاول ما فيه ما قد عرفت من انه لا يجوز للفقيه التعويل على ظن البقاء
في هذه الصورة على تقدير تسليمه حصول الظن كما هو مذهب القائلين بالاستصحاب
حال العقل الا بعد الفحص من الدليل الرافع للاصل والثاني ان هذا لا يتم على اصولنا لما
ثبت من ان الشارع جعل لكل شئ حكما واما القسم الثاني فمثاله كما سيذكره المصنف ره الماء
الذي وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال ولم نعلم هل وقعت النجاسة قبل الاستعمال او
بعده فيقال الاصل عدم تقدم النجاسة فلا يجب غسل ما لاقى ذلك الماء قبل رؤية
النجاسة ونقول نحو الكلي انما حصل لنا القطع بتحقق اعدام جميع الحادثات في
متن الواقع واستصحبناها الى الان الذي علمنا او ظننا حصول الوجود فيه فيكون
الراجح عندنا في كل ان سابق على ان ذلك الان العدم فيصح ان يقول الاصل عدم وجود

هذا الحادث في الان المتقدم على الان الذي علم او ظن وجوده فيه وفي الان المتقدم على
هذا المتقدم وهكذا يرجع القهقري الى الاول ولا يجوز ان يحكم بعدم تقدم حادث على
حادث آخر لاجل هذا الاصل اذ ليس الملحوظ على هذا التقدير الا عدم انقطاع استمرار العدم
الازلي لكل حادث بشرط حصول وجوده فتقدم الحادث على هذا هو بقي وجوده
بالنسبة الى الان الذي علمنا او ظننا فيه الوجود فليس التقدم والتاخر مقيسا
الى امر مغاير للحادث واما اذا لاحظنا حادثين وحصل لنا العلم بوجود واحد منهما
في ان واو تفرع لاجله القطع او الظن الحاصل بعدمه المستمر ثم حصل لنا العلم بوجود واحد
منهما في ان واو تفرع لاجله القطع او الظن الحاصل بعدمه المستمر ثم حصل لنا العلم بوجود الاخر
في الان الذي بعد ذلك الان مثلا ولكن لا نعلم ان ذلك الان المتاخر هل هو ان حدوثه
وخروجه من العدم الى الوجود ام هو ان ظهور وجوده عندنا وعلمنا به وقد حصل
هو قبل ذلك الان بان او بزمان فح يجوز لنا ان نقول ان الراجح عدم استمرار عدم الحادث
الثاني الى الان المتاخر الذي انكشف فيه وجوده علينا ولا يتجه ذلك الرجحان لاجل
احتمال ان يكون حدوثه في ان متقدم على ذلك الان واما الحادث الاول فقد انقطع العلم
او الظن بعدمه في الان المتقدم فتبين لاجله تقدم وجوده على هذا الحادث واما هذا
الحادث فالراجح تاخر وجوده وهو معنى اصالة تقدمه على الاخر ولنوضح هذا في ضمن هذا
المثال فنقول ان استعمال الماء ووقوع النجاسة فيه امران حادثان وقد كنا قبل
الاستعمال قاطعين بعدمه فاذا تفرع هذا القطع في ان خاص بشرط وجود الاستعمال

وقد كنا

وقد كنا ايضا قاطعين بعدم تحقق وقوع النجاسة في الواقع فظننا استمرار هذا الامر المقطوع
به في جميع الازمنة المتاخرة الى الان الذي وجدنا فيه النجاسة وهو ان بعد ان الاستعمال
وكان من المحتمل عندنا ان يكون ان الوقوع في نفس الامر عين ان الاستعمال او متقدما عليه
او متاخرا عنه ولكن هذا الاحتمال لا يعارض ظن الاستمرار عدم الوقوع الى الان
المتاخر عن الاستعمال فصح ان يقال الاصل اعني الراجح المظنون عدم تقدم الوقوع على الاستعمال
فرجع هذا في الحقيقة الى ظن استمرار عدم الحادث الى اخر الانات التي يمكن وجوده وانقطاع
عدمه فيها ولكن لو لوحظ في هذه المرتبة وجود حادث اخر ايضا ونسب التقدم والتاخر
بينهما وهذا القسم ايضا مبني على القول بحصول الظن بتحقق امر في زمان ثان لاجل القطع او
الظن به في زمان اول واما القسم الثالث وهو اصالة نفي الوجوب فليس المراد منه ان
عدم هذا الحكم في الواقع هو المعلوم او المظنون لما قد عرفت ان عدم جميع الاحكام من حيث
هي حادثة هو الاصل من غير اختصاص بالوجوب وعرفت ان هذا الاصل لم يبق مجاله
على اصولنا وليس المراد منه ان بعد تعلق الاحكام الشرعية بالافعال للوجوب جهة
مرجوحية بالنسبة الى باقي اخواتها بمعنى ان العقل اذا لاحظ الفعل ونسبة الاحكام
اليه وجد غير الوجوب اولى به من الوجوب اذ لكل فعل جهة تقتضي حكما من الشارع عليه
مناسبا لها فلا يمكننا ان نقول الفعل ان عدم وجوبه راجح او عدم اباحته مرجوح
واما ان الفعل اذا دار بين الوجوب والاحكام الاخر فهي الراجحة لان كلا منها اغلب
فعلى تقدير التسليم يكون مرجعه الى الثاني عشر ويجيء الكلام فيه بل المراد ان الامر الاصيل

المقطوع به عدم شغل ذمة المكلف بلزوم فعل عليه وعدم الباس والحرج في تركه قبل
ان يجيء الحكم من الشارع المكلف اليه لاستحالة تكليف الغافل وهذا المعنى وانا شرك فيه
جميع الاحكام حتى ان الاباحة الشرعية ايضا لا يتصور قبل حكم الشارع بالتسوية
واعلام المكلف بالحكم هذا هو مقتضى العقل قبل ملاحظة ما جاء من الشارع حكم
ما لم يجيء حكم الى المكلف ولكن لما كان عدم الوجوب اجماعا وفاقيا بين علمائنا المجتهدين والاخباريين
ولم يدع احد ان ما يحتمل الوجوب حكمه الوجوب كما قالوا في التحريم وزعم الشيخ ره ان هذا الاصل
مذكور في عدة اصحابنا احاديث وقد يتوهم انه حمل عليه قوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو
موضوع عنهم وغير ذلك افرد هذا الحكم وجعل نفيه بالمعنى الذي قلناه هو الاصل ولما
كان اصل نفي التحريم من المعارك العظيم افرده ايضا ثم لم يكتف بهما بل اقتفى اثر القوم وجعل
نفي مطلق الحكم شيئا منفردا واشار الى انه غير مسلم على الاطلاق لانه رح يبذل جهده
في تحصيل العدد الاثني عشر ولعلنا نشير انشاء الله الى حكم ما يحتمل غير الوجوب والتحريم
من الاحكام ثم ان هيهنا موضع تامل وهو ان الاحكام التي اودعها النبي عند الحجة ع
ولم يظهروها للمكلف اصلا فلا شك ان ذمتهم بريئة منها وكذا التي اظهروها
وضاعت لحوادث الزمان واما التي وجدت منهم وبقيت فنقول فيها ان الحجة او من قام
مقامه من العلماء اما ان بلغ الحكم الى المكلف اولا وعلى الثاني اما ان علم المكلف الحكم
اتفاقا او لا فانه علم ان تحصيل العلم بالتكاليف واجب عليه تحصيل وظفر بها او لا
وعلى الثاني فاما ان يكون جهله مستندا الى عدم علمه بلزوم تحصيل العلم بوجوبه

فالجاهل

فالجاهل بالحكم وبلزوم تحصيل العلم به عليه ذمته بريئة بمقتضى القواعد العقلية
عند العدلية واما الجاهل المتسامح المتهاون التارك للمكلف به او الاتي به لا
على ما هو عليه في الواقع فان لم نقل بجواز التكليف بما لا يطاق اصلا فذمته بريئة
عن نفس الحكم وانما يعاقب لاجل ترك التحصيل الذي علم بوجوبه وان قلنا بالجواز اذا
كان منشاؤه المكلف فيستحق عقابين احدهما لترك التحصيل والاخر لعدم الاتيان بالمكلف به
واما الذي لا يعلم الحكم من طريق الاجتهاد والتقليد ان فرضنا انه اتى بما
هو الواقع فبعض علمائنا يقول بانه لا شيء عليه وبعضهم يقول لا اعتداد بالاتيان
بالمكلف به وان كان مطابقا للواقع ما لم يكن عن علم اجتهادي او تقليدي ولعل
من يقول بعذر الجاهل وصحة ما اتى به ان كان مطابقا للواقع مستظهر بالكتاب
والسنة واما القسم الرابع فالكلام عليه كما في الثالث ولكن على تفصيل وهو انه
قد تقدم ان العقلاء قد اختلفوا في الفعل الذي يجد العقل فيه منفعة ولا يجد امارة
على المفسدة فيه مع تحققها في الواقع فقال قوم ان الدليل العقلي قائم على انه لا باس
على المكلف في ارتكابه واجتنابه باسا عقليا وقال قوم بقيام الدليل على الباس كذلك
وقال قوم بالوقف فرجع هذا الاصل عند من يقول به الى الاصل الاباحة ولا يجوز لاحد
ان يدعي الباس او نفيه في هذه المرتبة من جهة الشرع لان المسئلة فرضت مع قطع النظر
او مع ملاحظة عدم الشرع وبعد الشرع وعدم النص لا ريب في براءة ذمة المكلف
شرعا وعقلا عن لزوم الاجتناب لو فرض عدم تبليغ الشارع حكم مثل هذا الامر اليه

ولكن جمعا من علمائنا وهم الاخباريون يدعون ان الشارع صلى الله عليه وآله اعلم ان الحكم فيما لا
نص فيه لزوم الاجتناب والمجتهدون قالوا بانه عدمه وقد تقدم وسياتي ان شاء الله تعالى جميع
ما ظهر لنا حروفنا ان معنى كون نفي التحريم او التحريم او عدم لزوم الاجتناب او لزومه اصولا
انها امور قطعية لا بد يشهد عليها من العقل والنقل كاستحالة تكليف الغافل كانعدم
في اصالة نفي الوجوب واما القسم الخامس والسادس والسابع يعني الاصالة في الجميع
هو ان الراجح عند كل مخاطب ارادة المتكلم المعنى الظاهر من كلامه الى ان يقوم دليل على خلافها
فالراجح ارادة العموم من العام والاطلاق من المطلق والدوام والاستمرار فيما لم يعين له
غاية وانتهاء وعدم التقييد بشرط عند ذكر شيء مع السكوت عن اشتراطه به وهذا
مما لا كلام فيه انما الكلام في ان الفقيه هل يجوز له ان يفتي بمثل هذا الراجح قبل
الفحص ام لا وقد تقدم الكلام فيه وان المختار الجواز والاحتياط في الفحص واما القسم الثامن
فظهر حاله مما تلونا عليك وهو ان عدم الحكم الشرعي من حيث هو عدم الحادث منه
انقطع استمراره بعد البعث واتمام الدين ومن حيث عدم التكليف به فهو باق الى
ان يدل دليل على التكليف به من حيث الخصوصية وان ما هذا شانه فحكمه الشرعي عند
البعض الاباحة الشرعية من حيث عدم الظفر بالحكم المختص به والاجتناب من هذه الحيثية
عند اخرين كما مر مرارا واما القسم التاسع والعاشر فمجمل الكلام فيهما ما مر واما
القسم الحادي عشر فالقاعدة معتبرة ان كانت بديهية او نظرية مستندة الى
دليل معتبر واما الثاني عشر فهو كسابقه اذ لا بد ان يلاحظ ان هذا الرجحان من اين
هل حصل

هل حصل مما علم اليه الشارع ام لا واما القسم الثالث عشر والرابع عشر فامرهما واضح
والمراد من الاصل في قولهم الخ قد عرفت ان المكلف اذا خلي ونفسه لا يعلم تكليفا فمتى
استمر هذا الجهل علم براءة ذمته وقد مر تفصيل الكلام واما قولهم الاصل في كل ممكن
الخ فنقول الممكن اما ما تساوي وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته واما ما يكون وجوده
اولى واما ما يكون عدمه اولى فعلى الاولين لا يحكم برجحان عدمه والاخير لم يدل عليه عقل
ولا نقل وهكذا نقول اذا نسبنا وجود الممكن وعدمه الى الخارج فانه لا يخلو عن احد من
هذه الاقسام والكلام كالسابق نعم اذا لاحظ العقل الممكن المتساوي الطرفين يحكم بانه
في مرتبة ذاته معدوم بمعنى ان العقل لما وجد في هذه المرتبة عدم العلة للوجود
وهو كان للعدم بل هو علة العدم حكم بتحقق العدم في هذه المرتبة لا الوجود ومن المعلوم
ان نظر الاصوليين ليس في كون عدم الممكن اصلا الى هذا المعنى بل الظاهر ان مرادهم هو
ان الاصل في كل ممكن حادث العدم فيرجع الى القسم الاول منها الاربعة عشر ولك ان
تستصحبه كما اشرنا اليه فقولهم الاصل في الاشياء الطهارة الخ
الشارع صلى الله عليه وآله جعل الصلاة مباحة عند ملابسة المصلي لبعض الاشياء ومحرمة عند
ملابسته لبعض اخر ولا بد بمقتضى قاعدة العقل وهي استحالة الترجيح والترجح بلا
مرجح من ان يكون في الشيء بحسب الواقع ونفس الامر صفة حقيقية او اعتبارية
وبالجملة شيء يقتضي ان يباح معه الصلاة او تحرم وهذا هو الاصل الذي ذكر
عقولنا والشارع العالم بحقائق الاشياء وصفاتها لما علم مناسبة الصلاة مع البعض

وعدمها مع البعض علمنا بالمناسبة وعدمها وعن من كون الشيء بحيث يباح معه الصلواة
بالطهارة وعن الشيء بالطاهر وعن كونه بحيث يحرم معه الصلواة بالنجاسة
وعن الشيء بالنجس فليس لنا سبيل الى القطع او الظن بان شيئا من الاشياء طاهر او
نجس الا من طريق اعلام الشارع فهو اما بحصر الطاهرات او النجاسات ثم لما تتبعنا
الشريعة وجدنا ان الشارع منعنا من الدخول في الصلواة عند ملابسة اشياء مخصوصة
وصرح بطهارة بعض ما عداها وسكت عن البعض وان كان يجب عليه ان يبين لنا نجاسة
ما سكت عنه لو كان نجسا في الواقع اذ من اعظم فوايد بعث الانبياء ارشادهم الى
ما لا تصل اليه العقول ولكنه لم يبين فظهر ان سكوته بمنزلة حكمه بطهارة ما عدا
الاشياء المخصوصة وهذا يفيدنا قضية كلية هي ان كل شيء طاهر الا اشياء معلومة
هذا مع قطع النظر عما ورد في الشرع من ان كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وهذا
حاصل ما افاده المصنف مع توضيح وتتميم وانت تعلم ان هذا الاصل ينفعنا في الشيء
الذي لم يصل الينا نص على نجاسته وطهارته فنعلم القطع بهذه القاعدة تستنبط
حكمها منها ولكن اثباتها على الطهارة من الطريق الذي سلكه المصنف موقوف على ان يكون
هذا الشيء من الاشياء التي نقطع بان الشارع سكت عن حكمها ومن اين لنا ذلك غاية
ما يمكن عدم الوجدان بعد الفحص والبحث وهو ليس دليلا على العدم في الواقع فلابد ان يتمسك
بعدم اشتغال الذمة بلزوم اجتناب شيء في حال الصلواة مما لابسه في تلك الحالة
لما شاكلنا وعنوه الامام فيص على لزوم اجتنابه مع ظفرنا عليه ولاجل هذا الاخير بها من

جهتان

من جهتها ان الاصل المشهور وهي اباحة ما لم يصل الينا حكم بخصوصه فهذا هذا الاصل
فرع الاصل اخر وهو ما ومعنى قولنا ان الاصل الطهارة في الاشياء التي لا نعلم طهارتها
ولا نجاستها بنص خاص بها ولا عموم شامل لها سموها طاهرا انه يجوز الصلواة معها
مع كون هذا الحال حكمها الواقعي من حيث انها امر غير معلوم الحكم وحكمها الظاهري
من حيث انها شيء خاص ولعل حكمها الواقعي من حيث الخصوصية مخالف لحكمها الظاهري
وهذا عن الاباحة حكما واقعيا للشيء من حيث انه مبهم الحكم وظاهريا من حيث انه
شيء خاص لكونه هذا النوع من النبات او الحيوان مثلا جار في كل ما لا يصل حكم الى المكلف
كما نعلمه من الاشارة اليه فمن ادعى اصالة الطهارة انا بلدنا ما قلناه فنعم الوفاق وان
اراد بعض معنى اخر فنحن نطالبه بالدليل وهذا الذي قلناه يناسب طريقة المجتهدين
القائلين باصالة الاباحة واما من لا يقول بها فيجب هذا الاصل ان قال به بالاخبار
ولم اطلع بحديث عام سوى ما ذكرته ثم اني بعد ما كتبت هذه الحاشية وجدت
في شرح الدروس والاستاد الاستاذ الاستاد العلامة النحريرين ما يشبه
امكان ما ذكرته فاحببت ايراده قال الاستاد الكل عند الاستدلال على طهارة
سور ما لا يوكل لحمه وقد استقر السهيد اما اولا فلاصالة الطهارة لان
النجاسة ترجع حقيقتها الى وجوب الاجتناب عن امور موصوفة في الاكل والشرب و
نحوها من الاستعمالات وكذا وجوب الاجتناب عنه في الصلواة ونحوها من العبادات
المشروطة بالطهارة ووجوب ازالتها عن المصاحف والمساجد ونحوها وبالجملة

مرجعها الى القضاء وتكليف حتمي والاصل براءة الذمة من التكاليف حتى تثبت وكذا
الكلام في اصالة الحل ويؤيد الاصل العقلي ايضا ما ورد في الروايات من ان كل شيء نظيف
حتى يرد فيه نهي والحاصل ان العقل والنقل متطابقان في هذا الاصل ولا يخرج منه الا
بما نهي عنه لضعف حجة المخالف كما سيظهر فتعين العمل به وقال مولانا المحقق
الفاضل قدس لطيفه في شرح الارشاد في بحث الماء المضاف المتنجس لا نسلم ان الاصل
في كل شيء الطهارة لان الطهارة والنجاسة حكمان شرعيان وكل منهما يعلم ببيان الشارع
ولا شيء يدل على عموم الطهارة في كل شيء الا ما يخرج بالدليل وربما يوجد ذلك في الماء
المطلق حسب كما يقال رواية عمار الساباطي والموثق عن ابي عبد الله ع كل شيء نظيف
حتى تعلم انه قذر يدل على ذلك لانا نقول القذر الذي يعلم ولا له الخبر عليه ان الاشياء
طاهرة عند الجهالة بعروض النجاسة لها او كونها احد النجاسات لا عند الجهل بكونها
نجسة ام لا شرعا وسيجيء زيادة بيان لذلك وما نحن فيه من قبيل الاخير فيعلم
ان اثبات هذا الاصل لا يخلو عن اشكال نعم ان قلنا ان الاصل في الاباحة لزم جواز الشرب
من مثل هذا الماء لكن البراءة اليقينية تقتضي تنزيه الجسد والثياب عنه في الصلاة
والوضوء بغيره ثم قال في بحث الماء الجاري اذا لم يتغير بالنجاسة واستدل عليه
ايضا بوجوه الاول اصالة الطهارة فان الاشياء كلها على الطهارة الا ما نص الشارع
على نجاسته لانها مخلوقة لمنافع العباد ولا يتم النفع الا بها والحق ان اثبات اصالة
الطهارة بها بالدليل العقلي متعذر او متعسر وما ذكره في بيانه ضعيف لحصول

المنافع

المنافع بالنجس ايضا الثاني قول الصادق ع فيما روى عنه [illegible] كل ماء طاهر حتى
تعلم انه قذر وفيه نظر لان القذر المعلوم من اجراء الماء على الطهارة واذا شك في عروض
النجاسة له لا اذا شك في كون الشيء سببا للنجاسة شرعا ام لا فان الحمل على ان الجهل بالحكم
الشرعي موجب للطهارة بعيد غير مانوس بل الاقرب ان يكون المراد ان كل ماء طاهر حتى يعلم
انه بعض الاشياء المتصفة بالنجاسة لا ان كل ماء طاهر حتى يعلم اتصافه بالنجاسة
وبين المعنيين فرق وقد وقع تصريح ذلك مفسرا في كلام الصادق ع فروى مسعدة بن صدقة عنه
ثم قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك
وذلك مثل الثوب قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه
او خدع فبيع او قهرا او امراة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا
حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة اقول ما ذكره من كون الطهارة
والنجاسة حكمين شرعيين لا سبيل للعقل اليهما فقد مر واما ان الشارع لم يبين بعنوان
العموم ان كل شيء طاهر فيقول حديث عمار الذي تلقاه الاصحاب بالقبول هو البيان
القذر الذي يعلم ولا له الخبر عليه هو ان الاشياء طاهرة عند الجهل بعروض النجاسة
لها او كونها احد النجاسات لا عند الجهل بكونها نجسة ام لا شرعا قلنا هذا الحديث على
هذا الحمل يكون معناه ان كل شيء علمت نظافته من دليل شرعي فاستصحب ما علمته الى ان
يأتيك دليل مزيل لهذا الاستصحاب وهذا المعنى ليس هو المعنى المتبادر منه ولهذا ترى
من تقدم عليه ره ومن تأخر عنه لم يحملوه عليه اللهم الا القليل لان المسألة اصولية

واثباتها بخبر الواحد مما منعه المحققون ونقل اليه عليه الاجماع لانا نقول هذا الذي قلناه انما
هو على تقدير جواز اثبات مثل هذه المسئلة بهذا الخبر على انه لا مانع عندي من اثبات تلك
المسائل باخبار الآحاد اذا كان ادلة جواز العمل بخبر الواحد قطعية ودعوى الاجماع في
مثل هذا المقام غير مسموعة وقد سبق ان دعوى القطع في الاصول لا يشهد الاعتبار ويكذبها
نعم لا بد من ان ينتهي الدليل الى قطعي ثم حكمه ره على تقدير ان يكون الاصل في الاشياء الاباحة
بجواز الشرب دون الوضوء والصلوة منظور اما اولا فلانه يظهر منه ره جعل اصل الاباحة
مختصا بالماكل والمشارب مع ان الظاهر المشهور ان من يقول به يقول باصالة الاباحة
في كل فعل من افعال المكلفين اذا لم يرد فيه نص ولا شك ان الصلوة مع ملابسة ماء
هذا الماء من جملة تلك الافعال واما ثانيا فلان اليقين بالبراءة انما يلزم اذا كان هناك
يقين باشتغال الذمة ومن اين يحصل لنا العلم باشتغال الذمة بصلوة لا يكون معنا عند
فعلها الا ما نص الشارع على طهارته سلمنا انا لو كلفنا بان نصلي في الشيء الطاهر في الواقع
ونأكل ونشرب الطاهر كذلك فنقول الشيء الطاهر في الواقع الا ما اباح الشارع استعماله في الصلوة
وتناوله وهو ع اباح بعض الاشياء بخصوصه واباح البعض الآخر بقوله كل شيء طاهر ولعدم
التكليف بما لا يطاق ولا منافاة بين ان يكون شيء طاهرا في الواقع ما دام مجهول الحكم صح
ونجسا في الواقع من حيث الخصوصية كما مرت الاشارة اليه اذ الاحكام الشرعية قد تكون
منوطة بصفات اعتبارية فلا مانع من ان يكون حكم شيء في الواقع مع جهل المكلف مغايرا
لحكمه في نفسه او مع علم المكلف فظهر ان كون الجهل بالحكم الشرعي موجبا للطهارة قريب

مانعة عند من يقول باصالة الاباحة قبل ورود الشرع وبعده واما الفرق الذي ذكره
ره فيبتني على الفرق ما بين الشبهة في طريق الحكم الشرعي والشبهة في نفس الحكم الشرعي
وقد تقدم الكلام عليه مستوفى وتوضيحه في هذا المقام هو ان الشارع اذا حكم على صنف
من الماء بالطهارة وعلى صنف آخر منه بالنجاسة وكان معنا ماء لا ندري اهو من الصنف
الاول والثاني فنحكم بطهارته الى ان نعلم دخوله تحت الصنف النجس وكون بعضنا منه لقوله
ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فمنشأ التردد هنا هو عدم العلم بدخول ما معنا في
احد الصنفين بخصوصه وهذا معنى قوله ره بل الاقرب ان يكون المراد ان كل ماء طاهر
حتى تعلم انه بعض الاشياء المتصفة بالنجاسة واما اذا لم نعلم ان الشارع هل حكم على
هذا الماء بالطهارة او النجاسة فلا نحكم عليه بالطهارة لان الحكم عليه مبني على ان
يكون معنى قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ان كل ماء اذا لم نعلم حكمه الشرعي
من الطهارة والنجاسة فحكمه الشرعي الطهارة حتى يحصل لكم العلم بحكمه الشرعي وهو
القذارة وهذا معنى بعيد غير مانوس ثم جعل ره الحديث الذي نقله مشاهدا على المعنى
الذي استقربه هذا توضيح مرامه ره وقد سبق منا ما يفيدك في هذا المقام فتذكر
للاستفادة قال الشهيد في القواعد قبا الاستفادة ومخرج السموم القاتلة
والاغذية الممرضة وبالتوسل الى الغراء بدخل الحمام والعصير فانهما غير مستقذرين
ولكن الحكم بنجاستهما ازيدهما اثباتا من النفس لانهما مطلوبين بالفرار عنهما وبالنجاسة
يزداد الفرار والبدن متلطخا باي شيء كان وكذا الثوب متلطخا باي شيء كان

اقول اذا كان المراد من الماهية الصلواة المقيدة بهذه القيود فلا نسلم انها تحصل
مع كون البدن متلطخا باى شىء كان بل لا بد ان يكون البدن طاهرا والعلم به موقوف
على اعلام الشارع بالطاهر والنجس وان كان المراد منها هذه الحركات والسكنات فلا وجه
والظاهر ان المامور به هو الاول ولعلم الطاهر والنجس ما ذكرناه   وكذا قولهم الاصل
فى الاشياء الحل مراده بالحل هو اباحة الماكل والمشارب وسيستدل على الاباحة
المط بالحديث وحاصل كلامه ره هو ان الله تعالى اباح لنا اكل كل شىء وشربه الا ما
اخرجه وبين حرمته لانه سبحانه اخبر بانه خلق لانتفاعنا اى انتفاع كان كل ما فى
الارض اى شىء كان فهذا اذن منه تعالى ورخصة فى تناول ما على الارض وهو المط
وهذا الدليل موقوف على اشياء كون اللام للانتفاع او الاختصاص الشامل له وتعميم
الانتفاع وكون لفظة ما عامة ولفظة فى الارض شاملة لما فى ظاهر الارض ولما
فى باطنها اما الاول فلا ينبغى النزاع فيه لان كون الاختصاص من جهة الانتفاع
احد معانى اللام وكونه هو الظاهر من الاية لا شك فيه واما عموم الانتفاع
فاستدل عليه المص ره بانه لو لم يكن عاما لكان المراد الاخبار بان الله خلق للمكلفين
جميع ما فى الارض لينتفعوا به انتفاعا ما غير معلوم لهم الا ان يبينه الله
لهم والمكلف بعد سماع هذا الخبر لا يجوز له الانتفاع بشىء لان كل شىء يمكن عنده ان
يكون نافعا له وان يكون مضرا به والعقل لا يجوز الاقدام على الشىء مع تساوى احتمالى
النفع والضرر فيكون اخباره بمثل هذا الخبر خاليا عن الفائدة وهذا مع تنزه كلام الله

سبحانه عنه لا يليق بمقام الامتنان اقول ان مقام الامتنان لا يقتضى ازيد من ان
يعلم المكلف ان الله سبحانه انعم عليه بان خلق جميع ما على الارض لانتفاعه واما ارشاده
الى كيفية الانتفاع وكيفيته فيمكن حصوله من امر اخر ومن انه اخرى فيجوز ان يكون لكل
شىء نفع خاص به لا يجوز التعدى به مثلا يجوز مس بعض الاشياء دون اكله وقد بين الله
سبحانه الحلال والحرام ببيان نبيه ص فلا تدل الاية الكريمة على الاذن فى كل انتفاع من
كل شىء وبالجملة ليس فى الاية الشريفة لفظ دال على عموم الانتفاع من كل شىء ولا دلالة له
بمثله ما قاله المص ثم جعله مناطا للاحكام الشرعية جرءة واى جرءة قال الشيخ المحدث
البارع فى الفوائد الطوسية وفى بعض الاحاديث المعتمدة عن امير المؤمنين ع انه
قال فى تفسيره احل لكم ما فى الارض لتعتبروا به وتستدل انه على تقدير عموم الانتفاع
يكفى فى مقام الامتنان اباحة الله سبحانه جميع الانتفاعات ولو كان جواز بعضها عند
الاضطرار لان عدم منع المضطرين نعمة ومنة عليهم الا ترى كيف منع الباغى عن
الانتفاع بالميتة فى حال اضطراره واما عموم لفظة ما وشمول لفظة فى الارض
اوان شاملها فى هذه الاية كما فى قوله عز وجل انى جاعل فى الارض خليفة فواضح
ظ   وايضا يدل عليه قوله وحرمت الخ اقول انما استدل بهذه الاية مع ضم اية
شريفة اخرى اليها وهى قوله سبحانه وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل
لكم ما حرم عليكم وجه الاستدلال ان قوله تعالى وقد فصل لكم اشارة الى الاية الاولى كما
ذكره ره وح فالظاهر المحرمات كلها مفصلة بينا والا فلا وجه لانكار عدم الاكل مما ذكر

اسم الله عليه مع ان المحرمات قد فصلت عليكم وهو ليس منها فعلى هذا يكون كل ما ليس
داخلا في ما ذكر في الاية المفصلة حلالا وهو المط اقول وعلى تقدير تسليم ان يكون المراد
بالتفصيل هو تبيينه سبحانه بلسان نبيه ص بتفهيم حليته ما لم ينص على حرمته النبي ص
اللهم الا ان يقال ان كل ما وقع النزاع في حرمته وحليته قد نص النبي ص على حكمه ولكن
منه ما وصل الينا ومنه ما لم يصل فيرجع الامر الى ان ما لم يصل حكمه هل حكمه الاباحة
او الحظر وعاد الى النزاع فيه وبيان ما هو الحق فيتذكر وظاهر ما حررناه انما استدل
به المصنف ره غير وافٍ بانفراده ولعل في نسختنا سقطا وفي بعض النسخ موضع هذه الاية
اية اخرى هي قوله انما حرم عليكم الميتة والدم الاية والاستدلال بها من مفهوم الحصر
كما في الاية الاخيرة قوله تعالى ليس على الذين امنوا الخ قال في الفوائد الطوسية
لا يخفى ضعف دلالتها لاختصاصها بمن جمع الصفات المذكورة كلها من الايمان والعمل
الصالح والتقوى والاحسان بل هي مخصوصة بمن امن وعمل صالحا قبل نزول الاية
كما دل عليه الفعلان الماضيان لعدم دلالتهما على الحال والاستقبال فلا عموم لابد
من اتصافهم بباقي الصفات وهي مخصوصة ايضا بالطعام لا دلالة لها على غيره
بل الطعام الذي طعموه في الزمان الماضي كقوله فيما طعموا بدلالة صريح الطبرسي في تفسيره
مما وقع قبل نزول الاية فكيف يستدل بها بعد نزولها باكثر من الف سنة
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كلوا الخ اعترض عليه اولا بانه من خطاب المشافهة
فلا عموم له واجيب لا دفع له بعد ما عرفت في ذلك المبحث وثانيا بان لفظ من للتبعيض

اقول

اقول هذا كسابقه لان لفظة ما عامة والغرض من التبعيض ان المكلفين لا ياكلون
جميع ما على الارض بل ياكلون من كل شيء بعضه فصار المعنى جواز اكل بعض من كل ما
على الارض وبهذا القدر يثبت المط نعم لا يدل على حلية غير الاكل وقد ناقش فيها
صاحب الفوائد الطوسية بغير ما ذكر من اراده فليراجعها وفي هذه الاية
الخ اقول استدل بعضهم على اباحة اكل جميع الاشياء بهذه الاية الكريمة من مفهوم الحصر
وقد استدل بها المعصوم ع ايضا على الاباحة لبعض الاشياء ففي التهذيب عن الصادق ع والعياشي
عن الباقر انه قال سئل عن الجري والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك حرام
هو فقال لي يا محمد اقرء هذه الاية التي في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم
يطعمه فقال فقرأتها حتى فرغت منها فقال انما الحرام ما حرم الله ورسوله ولكنهم قد كانوا
يعافون شيئا فنحن نعافها وحاصل كلام المص هو ان النبي ص رد على المشركين في تحريمهم
بعض المباحات بان الذي اوحي اليه تحريمه هو اشياء مخصوصة فلا بد ان يكون باقي
الاشياء مما لم يوح اليه ص تحريمه مباحا ويظهر منه ان التحريم هو المحتاج الى الدليل
الذي هو الوحي واما الاباحة فيكفيها عدم وحي التحريم ولعل المراد باصالة الحل لا هذا
ولك ان تقول ان مفاد الاية الشريفة اني لا اجد فيما اوحي الي من الاشياء التي بين
لي حلها وحرمتها محرما الا كذا وكذا واما ما لم يفصل الحلال بل فصل الحرام لقلة الثاني
وكثرة الاول فاقتضى مقام البلاغة ذكر الثاني ليعلم ان ما يغايره من القسم الاول
وهذا المعنى وان كان في التمر وهي اباحة كل ما سوى المذكورات نتيجة لا باحة

واعلم ان ههنا قسما من الاصل يستعمله الفقهاء وهو اصالة عدم الشيء واصالة عدم تقدم الحادث بل هما قسمان والتحقيق ان
الاستدلال بالنفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت حكم التكليف لا على اثبات الحكم الشرعي ولهذا لم يذكره
الاصوليون في الادلة الشرعية وهذا يشترك فيه جميع اقسام الاصل المذكورة مثلا اذا كانت اصالة براءة الذمة مستلزمة لشغل

الشرعية   بل هما قسمان لعل ما سبق في تحقيق هذا الاصل يويد كونهما قسما واحدا وان مال الثاني
الى الاول   قه لا يصح الاستدلال الخ اقول قد عرفت ان مرجع البراءة الى القطع بعدم
اشتغال الذمة بالشواغل الشرعية عند عدم وجدان دليل على الاشتغال فاذا فرضنا ان
يكون هذا القطع مستلزما لشغل الذمة من جهة اخرى لعلاقة عقلية او لدليل معتبر شرعي
فكيف يجوز لنا ان نقول بعدم صحة السلب الاستدلال لان عدم الصحة اما ان يكون من جهة
عدم اللزوم مع فرضنا وجوده او من جهة عدم الملازمة وكلاهما غير معقول على هذا
التقدير مثلا لو استند التالي هكذا لو كانت ذمتنا برية من الحكم الفلاني لوجب علينا
كذا وكذا لدلالة العقل عليه لان المقدم علة تامة للتالي مثلا او للكتاب او السنة
مثلا لكن المقدم حق لان المفروض ان الحكم الفلاني لا دليل عليه عندنا وتكليف الغافل
قه فيكون التالي حقا فلا مجال للقدح في هذا الاستدلال وليس الحكم الثاني حكما من غير دليل
بقي الكلام فيما ذكره المصنف من الامثلة فنقول لو فرضنا ان الشارع لم ينهنا عن استعمال
كل من الاناءين بخصوصه في الواقع او لم يصل الينا النهي عنه لما كان الاجتناب واجبا
علينا فيكون الاستعمال اما جائزا او واجبا ان كنا مشغول الذمة بشرط الطهارة
او بنفس الطهارة ان كانت هي واجبة علينا اما وجوبا تخييريا بين الاناءين او بينهما وبين
الاخر ان وجد واما وجوبا عينيا ان انحصر الماء ولكن علمنا انا مطبقون على عدم جواز الاستعمال
اما للورود النهي عنه بخصوصه واما للنهي عن استعمال ما انقطع بنجاسته وان لم يكن
معينا بل كان طبيعة مرسلة كاحد الاناءين لا بعينه ولا شك ان امتثال النهي انما يتحقق

بنزلة

في موضع الاشتغال لا يجري الاصل ... النفي من جهة اخرى ... كما اذا علم نجاسة احد الاناءين بعينه واشتبه بالاخر فان اصالة عدم ... الاستدلال بها ما لم يدل عليه ... الاجتناب عن احدهما بعينه يلزم وجوب الاجتناب عنهما ... وكذا في الثوبين المشتبهين بالنجس ... وكذا اصالة العدم ... كان في الاصل عدم نجاسة ... الماء او الثوب ... الاجتناب ... شاغلا للذمة

بنزلة جميع ما يصدق عليه تلك الطبيعة فلا بد من اجتنابها جميعا وهكذا نقول في باقي الامثلة
والحاصل منع تحقق البراءة الشرعية لا القول بتحققها مع عدم صحة الاستدلال كما قاله المصنف
لا اذا كان شاغلا للذمة الخ اقول ليس كل عدم اصلا بل عدم صحة الاستدلال بالعدم المعلوم
المقطوع به وليس عدم كرية الماء امرا متحققا مقدما على وجوده من حيث هو هذا النوع الحاصل
من الجسم بل الظاهر ان هذه الطبيعة اول ما وجدت وجدت في ضمن الكر ثم عرض لها الانقسام
فصار بعض الاقسام غير كر فلا بد ان نفرض ماء غير كر يصير بالمد كرا فصار علاقته
ملاقيه بنجاسته ولم نعلم ان الملاقاة هل كانت قبل البلوغ ام بعده فعلى هذا التقدير نقول
ان البناء على اليقين وعدم نقضه بالشك هو الاصل المعتبر في الشرع عند القائلين
بالاستصحاب كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى وهذا يقتضي ان نحكم بلوغ الماء كرا الا بعد
العلم ببلوغه كرا وهذا الحكم يقتضي كون هذا الماء مظنون النجاسة فلو قلنا بان مظنون
النجاسة من اي طريق حصل الظن يجب اجتنابه لقلنا بوجوب اجتناب هذا الماء لكنا
نقول ان العقل لم يدل على لزوم وجوب الاجتناب لظن النجاسة والشرع حكم بعدم
اللزوم الا في مواضع خاصة لو قلنا بها كشهادة العدلين حيث قال كل ماء طاهر حتى
تعلم انه قذر ولا ينقض اليقين بالشك ابدا وطهارة هذا الماء كانت متيقنة قبل
وصول النجاسة اليه فنحن لا ننقض يقين عدم الكرية ولهذا قلنا بانه هذا الماء
مظنون النجاسة ولا ننقض يقين الطهارة بالشك فيها ولهذا حكمنا بطهارته وكم
من مظنون النجاسة وحكم الشارع بطهارتها وشرك طين الطريق بعد انقطاع المطر وامثالها

في الايام الثلثة فظهر ان هذا الاصل لا يلزمه حكم اخر هو وجوب الاجتناب لا عقلا ولا شرعا
فليس المثال منطبقا على القاعدة التي اسسها وهي عدم جواز الاستدلال بالاصل مع
كونه مثبتا للحكم   ولا يصح اذا كان شاغلا للذمة الخ   فنبين ما يستفاد منه
ما في هذا المثال ولكن لا باس بالتوضيح والبيان فاقول قد سبق ان العدم الذي هو الاصل
يعتبر فيه ان يكون معلوما والمعلوم في هذا المثال طهارة الماء اولا والتنجيس ثانيا والتطهير
ثالثا ثم الاستعمال بلا ترجيح اما ان نعلم ان الاستعمال بعد التنجيس ولكنا لا نعلم انه وقع قبل
ازالة التنجيس او بعده فعلى الشق الاول من شقي الترديد نقول بوجوب غسل ما لاقى ذلك
الماء وعين ما هو موقوف على طهارة الماء شرعا لان التنجيس كان يقينيا وليس لنا نقضه
الا بيقين مثله ونحن لا نعلم استعمالنا هل كان بالماء الطاهر او النجس وبالجملة النجاسة
مقطوع بها والطهارة مشكوك فيها واما على الشق الثاني فنقول بطهارة ما لاقاه
وغيرهما ما يتفرع على الطهارة لانها كانت يقينية ثم عرض لنا شك في ان حال الاستعمال
هل كانت زائلة بعروض النجاسة ام كانت باقية وعلى الاول هل كان الاستعمال بعد زوال
النجاسة بالتطهير ام كان قبله والحاصل ان نجاسة الماء المستعمل في هذه الصورة
مشكوك فيها مع انه كان يقيني الطهارة واليقين بحصول النجاسة لم يجعله متيقن النجاسة
بل جعل نفس الماء كذلك لا الماء الذي استعملناه   فان قلت فلم لا يكون اللازم الخ
اعلم ان القائلين بوجوب التوقف لم يقتصروا على وجوبه فيما لا دليل عليه اعني ما لا
نص فيه من الشارع بل قالوا به في جميع اقسام الشبهة منها ما لا نص فيه ومنها ما فيه

نصان

نصان متعارضان من غير طريق الى الترجيح ومن جملة ما لا نص فيه عندهم الاحكام التي
يمكن استنباطها من متشابهات القران وجميع اقسام المفهوم والاستصحاب وغيرها
مما ليس على حجيتها دليل معتبر عند الشارع واستدلوا على ما قالوه باحاديث نقلها
الفاضل المحدث وسائل الشيعة وانا اذكر منها ما هو اظهر دلالة واصرح للمذكور
وما ذكره المصنف فمنها ما رواه عن حمزة الطيار في جملة حديث ان ابا عبد الله ع قال
لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت له والرد الى ائمة الهدى
ع حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وعن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع
ما حق الله على العباد قال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك
فقد ادوا الى الله حقه وعن مفضل بن عمر في جملة حديث قال خلي ابا عبد الله من فرط
تورط ومن خاف تثبت عن التوغل فيما لا يعلم ومن هجم على امر بغير علم جدع انف نفسه
وعن احمد قال في وصية المفضل بن عمر قال ابو عبد الله ع من شك او ظن فاقام على
احدهما فقد حبط ان حجة الله هي الحجة الواضحة وعن ابي جعفر ع في حديث انه قال
فان كنت على بينة من ربك ويقين من امرك وتبيان من شانك فشانك والا
فرد من امر انت منه في شك ولا شبهة وعن ابي عبد الله قال لو ان العباد اذا
جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا وعن امير المومنين ع في كتاب له الى عثمن بن حنيف
فانظر الى ما تقضمه من هذا المقضم فما اشتبه عليك علمه فالفظه وما ايقنت

بطيب وجوههم فيقبل منه وعنه ع ايضاً قال لا ورع كالوقوف عند الشبهة وعنه ع ايضاً
قال من صرحت له العبر عما بين يديه من المثلات حجزه التقوى عن تقحم الشبهات وعن الصادق ع عن آبائه
ع قال قال رسول الله ص في كلام طويل الامور ثلثة امر تبين لك رشده فاتبعه وامر تبين
لك غيه فاجتنبه وامر اختلف فيه فرده الى الله عز وجل وعن رسول الله ص ان لكل ملك
حمى وان حمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك كما لو ان راعياً رعى الى جانب الحمى لم تلبث
غنمه ان تقع وسطه فدعوا المشتبهات وعن ابي جعفر الثاني ع قال قال جدي رسول الله ص
ايها الناس حلالي حلال الى يوم القيمة وحرامي حرام الى يوم القيمة الا وقد بينهما الله عز وجل
في الكتاب وبينتهما في سنتي وسيرتي وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدي من تركها
صلح له امر دينه وصلحت له مروته ومن تلبس بها ووقع فيها واتبعها كان كمن رعى غنمه
قرب الحمى ومن رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه الى ان يرعاها في الحمى الا وان
لكل ملك حمى الا وان حمى الله عز وجل محارمه فاتقوا حمى الله ومحارمه الحديث وعن
الرضا ع قال ان هؤلاء القوم سنح لهم شيطان اغتراهم بالشبهة ولبس عليهم امر دينهم
وارادوا الهدى من تلقاء انفسهم فقالوا لم ومتى وكيف فاتاهم الهلاك من مأمن احتياطهم
والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير ورد ما جهلوا من ذلك الى عالمه ومستنبطه
لان الله يقول في كتابه ولو ردوه الى الرسول ص والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه
منهم يعني آل محمد وهم الذين يستنبطون من القرآن ويعرفون الحلال والحرام وهم الحجة لله على خلقه
وفي الذكرى قال النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك وذكر احاديث اخرى فيه

ما ذكرنا بحسب المضمون والجواب عنها انا نكف عما لا نعلم وهو حكم الشيء في نفسه ونتثبت ونتوقف
فيه ولا نهجم عليه ولا نشك ولا نظن في حكم ما لا نص فيه من حيث هو مبهم الحكم بل نعلم
الحكم فيه من حيث هو كذا وهو جواز العمل مع اولوية تركه مما يحتمل التحريم كما يدل عليه حديث
التثليث وغيره فنحن على بينة من ربنا محمد عز وجل وبركاتهم صلوات الله عليهم وهم الشهداء
لنا في الدنيا والآخرة على ان الظ من حيث مفصل حكم العقايد لا الاعمال ومن حيث عموم
هو الاحتراز عن المال المختلط المشتبه لطلب زيادة التقوى والورع كاكل مال السلاطين
وجوائزهم ومن حيث الصادق ع ان الشبهة المسائل التي اشتبهت مآخذها واختلف فيها الامة
فالاخذ بها من دون رجوع الى ائمة الهدى موجب للهلاك كما يرشد اليه حديث الرضا ع
ايضاً وبالجملة لا نزاع بيننا وبينكم في وجوب التوقف في الحكم الواقعي للشبهة وهو الحكم
المتعلق بالعنوانات الخاصة التي يحصل بها التمييز بين الاشياء وكذا في ان حكم الشبهة
من حيث هي شبهة معلوم من الشرع وانما النزاع في حقيقته فانتم تقولون انه لزوم الترك
ونحن نقول بجواز الفعل مع اولوية الترك وما استدللتم به على ما ذهبتم اليه لا يدل
عليه كما مرت الاشارة اليه وسيأتي ايضاً في كلام المص وما استدللنا به على ما
ذهبنا اليه واضح الدلالة ولا داعي الى تأويله او حمله على التقية وكيف يحمل عليها
مع ان العامة ايضاً اختلفوا فبعضهم قال بالاباحة بعد ورود الشرع للادلة النقلية
وبعضهم قال بالتحريم وبعضهم بالوقف لذلك   الوقوف عند الشبهة الخ الظ
ان قوله ع في آخر الخبر فما وافق الآخرة مجمعه لما تقدم فيما وصفته نظم اجزاء الخبر و

المناسبة بينهما يمكن ان يكون غرضه ص انه اذا بلغكم عنا خبران مختلفان يوافق احدهما
كتاب الله ويخالفه الآخر فالموافق لا ريب فيه واما المخالف ففيه الشبهة لاحتمال الكذب
الراوي او ارادة المروي عنه خلاف ظاهره والمراد بالوقوف عند الشبهة ودع علم الخبر
الى صاحبه لا العمل به ولا الانكار فان كان مضمونه حقا وصوابا فعليه دليل قاطع ونور
ساطع في الواقع فانتظر لعل الله يرشدك اليه هذا اذا كان المراد بالشبهة الامر الذي
ورد فيه نصان متعارضان ويحتمل ايضا لا الظاهر ان يكون المراد ما اختلف فيه الامة
فيجب التوقف في حكمه والنظر في كتاب الله تعالى فان كان على حق دليلا ثابتا وعلى كل صواب
نورا منه فبعد النظر عليهما اخذ الموافق وترك المخالف فقد ارتفعت الشبهة والظاهر ان المراد
من الكتاب المحكمات منه اللتي لا شك فيها ولا شبهة تعتريها واما المتشابهات منه
فان صارت محكمة بسبب تبيان اهل الذكر ع فحكمها حكم المحكمات في تعينها فلنا ملاحظة
الموافق لها والموافق المخالف وما لم يصر كذلك فلا رخصة في تفسيرها من عند انفسنا
حتى يلقى الخ فان قلت لا يخلو المكلف من فعل شيء او تركه فالاول هو الاخذ بقول الآمر والثاني
هو العمل بقول الناهي فلا رجاء للذي هو الواسطة قلت هو الفعل والترك لا بطريق اللزوم
كما هو مقتضى الاخذ بقول الآمر والناهي ويدل على ان غرضه ع ترك العمل بالحديثين حديث
سماعة الذي ستنقله وقوله ع في هذا الحديث فهو في سعة يدل على جواز الفعل والترك
ايضا دلالة ما ويمكن ان يكون غرضه ع هو الترك بطريق الاولوية لا من حيث انه
مطلوب للشارع طلبا راجحا بل من حيث عدم ثبوت التكليف يكون في سعة لا ينحصر

الترك

الترك حتى يلقى من يخبره بحقيقة الامر ومن سمع هذا الحديث وتركه فقد ترك من حيث
انه مطلوب للشارع لكن بهذا الحديث لا بخبر النهي والفرض اذ ربما كان في الواقع واجبا
مامورا به وايضا هذا الترك مستحب والاول قد يكون واجب الجهة الفعل وبالجملة فيدل
على انه اذا كان شيء محتملا للوجوب والحرمة ينبغي ان يترك ولا يعمل به وقد قيل ان
ترك الواجب اهون من فعل الحرام ولعل السر فيه ان اغلب الواجبات تحصيل كمال النفس
المستعدة فكثيرا ما يترك ويبقى الاستعداد بحاله لا سيما مع الجهل بها واغلب المحرمات
مبطل للاستعداد بالخاصية فاذا عدم لا يعود فتامل حال الجاهل بالجهل البسيط
ومدعي العلم الجاهل بالجهل المركب واعتبر وقد نقل عن بعض العلماء ان بعضنا تقول الدخول
الحرام اسهل علينا من ترك الواجب ولم يظهر وجهه لي   بايهما اخذت الخ الظاهر
والله اعلم انه ليس المراد الاخذ بايهما شاء من حيث عدم ثبوت التكليف بواحد منهما
المستلزم لجواز الفعل والترك لان قوله ع من باب التسليم يأباه بل المراد انك لا تردهما
ردا لكل واستكبارا بل ترد علمهما اليه بتقدك اليه ع وان جاء بالنقيضين على الظاهر
مثلا اذ ربما كانا لشخصين ونحو قيدين او لمصلحتين او لغيرهما وتعمل بواحد منهما
من حيث انه ع امرك او بهما لا فيثيبك الله تعالى وان لم تعلم بحكمه الواقعي فلا تنافي
هذه الرخصة ارتكابه للحرام الواقعي المبطل للاستعداد بالخاصية اذ هذا التسليم
والانقياد استعداد للكمال قوله ص حب علي حسنة لا تضر معها سيئة وبغض علي
سيئة لا تنفع معها حسنة ص وفداه ابي وامي ونفسي وولدي واهلي واسراني

حلال بين الحديث لعله عليه السلام يريد والله يعلم ان من الاشياء ما يجوز فعله لدلالة القاطع او الدليل المعتبر شرعا عليه دلالة لا ستر فيها ولا معارض لها ومنها ما لا يجوز فعله للدلالة كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لاجمال الدليل او لعدم بلوغ ما يدل على احدهما الينا من الشارع وان كان في نظر العقل حسنا او قبيحا فرب حسن عندنا له جهة قبح ولا نعلم فيها وهكذا في جانب القبح فمن ترك الشبهة يعني المحتمل نجى من ارتكاب الحرام الواقعي وان لم يكن حراما عليه بظاهر الشرع ومن اخذ بالشبهة وعمل بها ارتكب المحرم الواقعي كما لو ارتكب جميع الشبهات وفيها الحرام يقينا اذ من المحال العادي ان يكون جميع ما يحتمل الحرمة على الظن حلالا في الواقع مع ان اخباره عليه السلام بان فيها حراما يكفينا او لغلبة الحرام فيتنبه عدم ارتكابه مع ارتكاب بعض الشبهات او اجرى الكلام مجرى المجاز بالمشارفة والمعنى كاد ان يرتكبه فاذا ارتكبه هلك من حيث لا يعلم او تكون هذه الارتكاب سببا قريبا للهلاك بل لكونه وسيلة وسببا بعيدا اذ فعل الحرام او الشبهة تصير النفس متهاونة حتى يؤل الامر الى فعل الحرام وهو يكون تسلك طريقا لا يعلم فيها هلاكه مع كون سببه فيها مثل هذا الحديث ايضا على ترجيح الترك على الفعل فيما يحتمل الحرمة وغيرها كما سيشير اليه المصنف وان فعل الحرام الواقعي مؤثر وان لم يكن حراما على الظن وحمل الحلال والحرام على الماكل والمشارب ونحوها خاصة بعيد بذلك البعيد لا بل عليهما او لقول السائل الجزاء بينهما او ثبات الشق الثاني ولما كانت العبادة محلة بين المراد بقوله ونحوه كل واحد منهما بقوله عليه السلام فعليكم بالاحتياط يحتمل الاحتياط في الاصل بحكم الله الواقعي فلا ينافي

قولك

قولك انه لا ادري للحكم او قولك ان شغل الذمة بازيد من الجزاء الواحد يحتاج الى دليل فما لم يحصل العلم به فانت في سعة من ترك الزيادة لقوله عليه السلام الناس في سعة ما لم يعلموا مثلا وبالجملة لا يدل على نفي التمسك بهذا الاصل بل يتمسك الى ان يظهر خلافه ويحمل الاحتياط في العمل اذ الامر دائر بين الجزاء والجزائين والعمل بالاكثر احتياط مستحب ودلالة مثل هذا الكلام على ازيد من الاستحباب ممنوع وهذا ايضا لا ينفي جواز العمل بالاصل هذا مع قطع النظر عن شغوله المصنف ره ولا اشتغال الذمة معلوم وقدر الجزاء متكون فيه وليس عدم الزيادة امرا معلوما في وقت ما حتى يتمسك به ويطلب الدليل على الزيادة اذ شغل الذمة بالجزاء الواحد وبالمتعدد امران حادثان لا اولوية لاحدهما على الاخر وغرضي من اظهار الاحتمالين ان الاحتياط مكلا معنيبه يجتمع مع التمسك بالاصل فيما لا يجوز التمسك به عليه قوله عليه السلام ارى لك ان تنتظر الخ يمكن ان يكون بناء الاحتياط فيه على التمسك بالبراءة لا على ان اللازم فيما لا نص فيه لزوم الاحتياط اذ كون الشمس غربت لا يغني عدم دخول وقت صلوة المغرب وعدم اشتغال الذمة بها ونحوهما امر معلوم ولا دليل على دخول الوقت واشتغال الذمة الا بعد ذهاب الحمرة اذ الظن ان المراد بالحمرة هنا هو الضوء الكائن في ذروة الجبل المحتمل لان يكون من الشمس او من الشفق الاحمر ولاشتغال العبادة قبله هو الذي حذر عليه السلام عنه وعن امثاله بقوله واياك ان تدين الله بما لا تعلم وعلى هذا يكون الاحتياط على طريق الوجوب لاشتراط العلم بدخول الوقت في جواز ايقاع الصلوة فكانه عليه السلام قال له ان حكم هذه المسئلة معلوم وهو لزوم التأخير

عند الشك في دخول الوقت **قوله** اذا اخذ بما فيه الحائط الخ في اخر هذا الحديث الشريف الذي
سيجيء في الباب السادس وانّهما ان اولهما فقلت انّهما موافقان للاحتياط او مخالفان
فكيف اصنع فقال اذا فتخيّر احدهما فتاخذ به وتدع الاخر والاخرى انه قال اذا فارجه حتى
تلقى امامك فتسئله ولا يخفى ان في هذه الرواية الاخرى ما يمكن ان يحمل على جواز التمسك
بالاصل عند فقد الدليل بانه ان الراوي فرض الحديثين متعارضين على الظاهر سواء دلّ
احدهما على شيء والاخر على تركه ام دلّ احدهما على فعل شيء والاخر على فعل ضدّه فسئل المفزع منه
فاجاب ع بانه الترجيح وبيّن له المرجحات وفرض الراوي التساوي الى ان قال فقلت انهما معا
موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع قال ع اذا فارجه حتى تلقى امامك فتسئله
يعني اذا لم يمكن الترجيح فمتعارضان ويتساقطان فيكون الحكم مما لا دليل عليه فلا تكليف به
فارجئ العمل ولا تعمل بواحد منهما انظر هذا ما رواه الطبرسي عن سماعة قال قلت يرد علينا
حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما الحديث
ويجيء سنده بتمامه في الباب السادس فان قلت فاذا لم يكن تكليف بالفعل والترك
او بفعل شيء وفعل ضده الخاص فمقتضى الاصل جواز كل منهما او فعل واحد من الضدين وتركهما
معا لا لزوم الترك وظاهر الخبر هو الثاني قلت بل الظاهر ترك العمل بمجموع الحديثين وجواز
الفعل والترك لا التزام الترك الذي هو قول الناهي كما يشهد له حديث سماعة مع ملاحظة
اخر الحديث على احد الوجهين لان الترك لو كان مطلوبا لكان نظير الاستحباب
وقد علمت سابقا جهة ترجيح الترك على الفعل اذا دلّ احد الحديثين على طلب الفعل والاخر

طلب الترك

طلب الترك واما اذا دلّ على فعل الضدين فعلى تقدير كون الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص
او مستلزما اياه يكون سبب ترجيح الترك ما تقدم بعينه من عدم خفاء وعلى تقدير عدم
الاستلزام نقول احتمال الحرمة لا يجب ان يكون بتوسط نهي صريح او ضمني وصل الينا ولم نقطع
بوجود المعارض بل لاستحالة الجمع بين الضدين نعلم ايضا ان احدهما ليس مطلوبا للشارع فيحتمل
ان يكون تركه مطلوبا وهذا القدر يكفينا ويجري فيه ما قلنا من سبب ترجيح الترك ولما
لم يكن متعينا تركهما معا هذا لبيان اليه لتتمة على تقدير الرواية الاخرى واما بيان ما
في الاصل من قوله ع اذا فتخيّر احدهما فتاخذ به وتدع الاخر فيحتمل ان يكون المراد اختيار
واحد منهما على انه مطلوب للشارع ويكون مفاد العبارة مفاد قوله ع بايهما اخذت من باب
التسليم وسعكم كما مر بيانه ويحتمل ان يكون المراد جواز الفعل والترك او فعل احد الضدين
بناء على الاصل ومقتضاه **قوله** قلت الجواب اما عن ادلة التوقف الخ قد استدل المصنف ره
على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم التكليف بما يرجع حاصله وملخصه الى ان عدم اشتغال الذمة
هو الاصل فالاشتغال محتاج الى دليل ولما لم نجده فلا تكليف اذ تكليف الغافل قبيح ثم
اعترض على نفسه بقوله فان قلت فلم لا يكون اللازم فيما لم يدل عليه الدليل شبهة وكل
شبهة يجب فيها التوقف للاحاديث المذكورة ووجوب التوقف حكم شرعي يجب التكليف
به فظهر نقض قول ما لم نجد عليه دليلا لا تكليف به ثم منع صغرى المعارضة
ههنا واسنده بقوله اذ ادلة التوقف الخ وفيه نظر اما اولا فلان ما لا دليل
عليه ليس بحلال بين ولا حرام بين لاحتمال الحرمة والحل فهو شبهة للمحض التعارض

قوله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمنع الصغرى ساقط واما ثانيا فلان
الظاهر منه رح انه فهم من ادلة التوقف ان كل شبهة ففيه التوقف وكل ما يجب فيه
التوقف ففيه نصان فالشبهة ما فيه نصان متعارضان ثم الاخص فيه كليس
من الشبهة وانت تعلم ان الادلة تدل على ان كل ما فيه فهو شبهة ولا ينعكس كلية وتدل
ايضا على ان كل ما فيه نصان متعارضان يجب فيه التوقف لكونه شبهة ولا يدل
على الذي ادعاه مع انا نقول ما فيه نصان متعارضان متساقطان فهو ما لا دليل
عليه فليس من المنصوص بل هو من الشبهة فليس هناك تنافر والحاق **قوله** وثانيا
الخ حاصله انا سلمنا ان ما لا دليل عليه شبهة وكل شبهة فيه التوقف لكنا نقول
ان قوله ع كل شيء وما حجب الله الخ اخرجا خصيصا الكبرى بغير ما لا دليل عليه فان قلت
ان ما لا دليل عليه فرد للشبهة وهي اخص من الشيء ومما حجب الله والاول ظ والثاني
لان ما لم يخطر ببال الناقد فهو ايضا مما حجب علمه عنا فكيف يخصص العام الخاص بل يجب
ان يبقى كلية مطلقا الا الشبهة وكل ما حجب موضوع الا هي ففيها التوقف للادلة المذكورة
ولو اخرج هذان الخبران ما دخل في عنوانهما عن حكم الشبهة فالذي بقي من افراد الشبهة
حتى يتوقف عنه قلت قوله ص كل شيء مطلق في قوة قوله ع كل ما لا نهي عنه ولا امر به
اما الاول فلقوله حتى يرد فيه نهي لصراحة هذا الكلام في ان المراد بالشيء ما قلناه
واما الثاني فلان افادة انا امرنا به يجوز فعله لا فائدة فيها وحاشا كلامه عن مثل
ذلك واذا كان كذا يكون اخص من الشبهة فتخصص قولنا كل شبهة فيه التوقف واخرج

ما لا

١٤٠

ما لا دليل عليه عنه بهذا الخبر وكذا نقول في كل ما حجب الله ان افادة ان ما لم يخطر ببال
المكلف موضوع لا يليق بجنابه ع فالمراد ان ما نفطن به ولم يحصل لنا العلم به فهو
موضوع عنه رح نقول الظاهر ان المراد منه ما لا دليل عليه اذ ما فيه نصان متعارضان
لم يحجب علمه بالذات وانما صار مستورا بالعرض وهو وجود المعارض وعلى تقدير التنزل
وشمول ما حجب الله لهما نقول فح تكون الكليتان اعني قولنا كل شبهة فيه التوقف
وكل ما حجب موضوع متساوي الموضوع متناقض المحمول فنجمع بينهما اما بالتخيير بين
التوقف وجواز الفعل والترك او نخصص كل منهما باخراج ما لا دليل عليه عن الاولى
لجعل كلي مطلق يحتمل امر واخراج ما فيه نصان عن الثانية بما دل على حكمه من التوقف
صريحا كما مر من الاحاديث فيصير الحاصل هكذا كل شبهة من التوقف الا ما لا دليل
عليه وكل ما حجب علمه فهو موضوع الا ما فيه نصان متعارضان **قوله** وثالثا
الخ يعني ان مقتضى الجمع بين ما دل على التوقف وما دل على التخيير بينهما عند تعارض
الامارتين فان توقف وترك العمل يحمي من ارتكاب الحرام وان اختار العمل باحد الخبرين
من باب التسليم لم يكن اثما مع انك حكمت بلزوم التوقف **قوله** ورابعا الخ هذا احسن
الاجوبة ان لم يكن هو الصواب **قوله** واما عن دلة الاحتياط الى قوله وثانيا اقول
تحقيق المقام يحتاج الى بيان معنى الاحتياط وموارده وهو يتم بذكر مقدمات الاولى
الاحتياط لغة الاخذ بالثقة والعمل بما لا يحتمل الضرر اصلا او يحتمل احتمالا مرجوحا
او مما يحتمل ان يكون اقل ضررا وقال في مجمع البحرين احتاط بالامر لنفسه اي اخذ بما هو احوط

له اى اولى ما يخاف وفى الصحاح احتاط الرجل لنفسه اى اخذ بالثقة ولا ريب فى انه لا يق
فى العرف لمن عمل بما قطع بوجوبه عليه او ترك ما قطع بحرمته عليه انه احتاط فى الفعل
او الترك وانما يق لمن كان له خيرة فى الفعل والترك عقلا او شرعا وكان احدهما القطع
بعدم الضرر فيه والاخر ما يظن به ذلك او يشك فى حاله او كان عدم الضرر فى احدهما
مظنونا وفى الاخر مشكوكا فيه او كان احدهما اقل ضررا قطعا او ظنا او احتمالا انه
احتاط فى امره اذا اختار القطعى والظنى على ما يقابله او الاقل على الاكثر ولا يبعد ان
يكون فى اللغة ايضا كذلك الثانيه قد تقدم منا انه لا يجوز عقلا ولا نقلا تعذيب المكلف
قبل التبليغ بان يبلغه نفس التكليف بالشئ فعلا او تركا او التكليف بتحصيل العلم حتى
يظهر له هل هناك تكليف ليعمل بمقتضاه اولا وهذا البلوغ انما يتحقق بالقطع بما طلب منه
او الظن به مع القطع بانه يجوز له العمل بالظن فلا يعاقب على فعل شئ ولا على تركه من لم يبلغه
نص او دليل معتبر اخر على حكم ذلك الشئ وكذا لا يعاقب من بلغه نصان متعارضان من دون
طريق الى الترجيح او اطلع على دليل ظنى نهى عن اتباعه نعم اذا بلغه حكم مثل هذا الشئ كوجوب
التوقف فى العمل مثلا كما هو راى الاخباريين فعند هذا يعاقب لو لم يتوقف الثالثه
الضرر الذى يتصور على ترك الواجب والمستحب وفعل الحرام والمكروه اما دنيوى واما اخروى
اما الدنيوى فاما ان يكون عليه امارة عقلية او شرعية اولا وايضا اما ان يكون تفويت
مصلحة او حصول مفسدة والاول كعدم حصول كمال للمستعد له والثانى كابطال
استعداد النفس المستعدة للكمال واما الاخروى فهو اما العقاب والتعذيب وما يؤدى

اليه كحصول ملكة تؤدى الى فعل ما يوجب العقاب او البعد عن درجة المقربين ومن الاخير
ما يترتب على فعل المكروهات فى الاخرة وهذا ايضا اما ان يكون عليه امارة اولا وليس الغرض
حصر المضرة بل بيان افرادها الظاهرة الرابعة الامر الذى لا يعلم حكمه الشرعى سواء كان لعدم
النص او لتعارض الادلة وعدم الترجيح اما ان يكون حكمه دائرا بين الوجوب والاحكام الاربعة
الباقية او بين الوجوب وما عدا التحريم او ما عدا الاستحباب او ما عدا الاستحباب
او ما عدا المكروه او ما عدا المباح او بين الوجوب او اثنين منها او بين الواجب وواحد منها
وقس على ما ذكرنا فى الاحتمالات العقلية اذا تمهدت هذه فاقول ان الحلال البين و
الحرام البين ليسا من موارد الاحتياط كما ظهر من المقدمة الاولى فانحصر المورد فى
الشبهة وقد عرفت الخلاف فى حكمها وان المجتهدين قالوا بالاباحة مع اولوية ترك
ما يحتمل التحريم للادلة النقلية والعقلية والاخباريين قالوا بلزوم اجتنابه لمثل
تلك الادلة وسبق الكلام فى ادلة الاباحة وعلى ادلة التوقف فى العمل واما اولوية
الترك فقد مر ايضا ما يدل عليها ونقول هنا ان احتمال الوجوب لما لم يكن مستلزما
لوجوب الفعل ولا احتمال التحريم مستلزما للحرمة عند هذه الطائفة ففعل مثل هذا الامر
او تركه لا يخاف منه العقاب والتعذيب الاخروى كما ظهر من المقدمة الثانية مع ان
التزام الفعل والترك يؤدى الى الحرج كما قاله فى وسائل الشيعة قال ره لا يجب الاحتياط بمجرد
احتمال الوجوب بخلاف الشك فى التحريم فيجب الاحتياط ولو وجب الاحتياط فى المقامين
لزم تكليف ما لا يطاق قوله لزومه ظاهر لان الاحتياط فى مقام الوجوب فى الفعل وفى

مقام الحرمة في الترك وفيما يحتملها لو كان مكلفاً بالاحتياط في المقامين لكان مكلفاً
بالفعل والترك معاً وهذا تكليف بالمحال واما اولوية الترك ففيه تفصيل وهو ان الفعل
يخاف منه ارتكاب المحرم الواقعي والترك يخاف منه ترك الواجب الواقعي ومما يمكن
ان يترتب عليهما اما المضرة الدنيوية او البعد الاخروي او العقاب والاولى
اما ان يكون وجودها او عدمها راجحاً عند العقل في الفعل والترك او في احدهما واما
ان يكونا متساويين عنده فيهما او في احدهما والمراد بالرجحان ما يشمل القطع والظن
ولا شك ان في جميع صور الشك اما ان لا يكون على المشكوك امارة او يكون مع معارضتها
بمثلها وفي جميع صور الظن لا بد من امارة راجحة وظ ان في الاحتمالات المتكافئة
مثل كون وجود المضرة مقطوعاً به في كليهما وغيره من الاحتمالات لا ترجيح للفعل على
الترك ولا لعكسه بحسب العقل وانما يتصور الترجيح في غير المتكافئة كما اذا كان علم
المضرة في احدهما قطعياً او ظنياً ووجود الضرر في الاخر مشكوكاً فيه وكذا صور
ترجيح وجود المضرة فان كان في الترك حكم باولوية الفعل وان كان في الفعل حكم بالعكس
هذا اذا كان الضرر بحيث يجوز العقل تحمله واما اذا لم يكن كذلك فيحكم بوجوب ما لا ضرر فيه
او مرجوح الضرر واذا كان الضرر بحيث يؤدي الى الحرج والضيق يشهد لحكمه النقل
ايضاً كقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله صلعم لا ضرر ولا ضرار ومن حكم باولوية
ترك ما يحتمل التحريم مطلقاً من غير تفصيل لعله فرض المسئلة في صورة القطع والظن بعدم
المضرة الدنيوية او في صورة الشك التي يلزمها عدم الامارة او معارضتها بمثلها او

فرضها

فرضها مع قطع النظر عنها لان في هذه الصورة يمكن ان يترتب على فعل المحرم الواقعي شيء
كمرض او فوت منفعة وهو اما حصول ملكة تؤدي الى الهلاك في الاغلب كما اذا ادت
الى الجرأة على ارتكاب ما تعلم حرمته واما البعد عن درجة المقربين وان كان مع عدم العقاب
واما الابطال للاستعداد على سبيل منع الخلو وان ترتب على ترك الواجب الواقعي اما
عدم حصول كمال والبقاء على الاستعداد واما البعد على النحو الذي سبق والعقل
يحكم بان ما يترتب على الثاني اسهل مما يترتب على الاول فلهذا يحكم باولوية الترك
قال العلامة ره في مبحث التراجيح من كتاب نه اذا اقتضى احد الخبرين الحظر والاخر الوجوب
فالاول راجح لان غالب الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل او تقليلها وفي الوجوب تحصيل
مصلحة ملازمة للفعل او تكميلها واهتمام الشارع او العقلاء بدفع المفاسد اتم ولان افضاء
الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود الحرمة يتأتى بالترك
سواء كان مع قصد او غفلة بخلاف فعل الواجب انتهى كلامه رفع مقامه هذا حال
العقل واما النقل كاحاديث التوقف والاحتياط فاقل مرتبته الاستحباب ولا ريب
ان الترك في هذه الصور مورد الاحتياط هذا كله اذا كان له مفر عن ارتكاب الحرام
الواقعي واما اذا لم يكن كذلك كما اذا دل دليل على وجوب شيء ودليل اخر على حرمته من غير ترجيح
ودليلان اخران على وجوب شيء اخر وحرمته كذلك وقطعنا بشغل الذمة باحد الشيئين فح
وان كان ترك كل منهما احتياطاً بالنسبة الى فعله ولكن مع ترك واحد منهما لا بد من
فعل الاخر المحتمل للحرمة فلا يحصل من الترك الخلاص من ارتكاب المحرم وهذا مثل صلوة الجمعة

والظهر والقصر والتمام في اربعة فراسخ والصوم والافطار مع رؤية هلال شوال قبل الزوال
مع عدم الترجيح وحكم العقل والنقل في مثل هذه الصورة التخيير بين الفعلين اما العقل فلعدم
الترجيح واما النقل فلموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان
من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامره باخذه والاخر ينهاه كيف يصنع قال
يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وفي رواية اخرى بايهما اخذت من
باب التسليم وسعك ولعلهما اذا ترك الفعلين على ما فرضناه غير جائز فلا محيص الا
بالعمل بما في الرواية الاخرى فان قلت يجب كلا الفعلين لان اشتغال الذمة يقيني و
تحصيل البراءة اليقينية ممكن بتكون احد الفعلين هو الواجب بالاصالة والاخر مقدمة
لتحصيل البراءة الواجب عند الامكان قلت القدر المسلم هو اليقين باشتغال الذمة
المخيرة باحد الامرين تخييرا لما قدمناه واما اشتغالها بالواجب المعين في الواقع المجهول
عند المكلف عند المكلف فلا نسلم وبما يزعم ان الجمع هو الاحتياط وفيه نظر لان فائدة
الجمع ان كانت تحصيل اليقين بفعل ما هو الواجب الواقعي فيعارضه اليقين بفعل الحرام الواقعي
على هذا التقدير وان كانت تحصيل اليقين بالبراءة فقد قلنا ان المتيقن اشتغال الذمة
باحدهما تخييرا واليقين بالبراءة من هذا التكليف يحصل بفعل واحد منهما وبالجملة الجمع
اما ممكن من غير لزوم الحرج المنفي في الدين كالقصر والاتمام وفعل الصلاتين واما
ممتنع كالصوم والافطار اما الثاني فلا ريب ان حكمه التخيير واما الاول فعلى تقدير الجمع
تحصيل القطع بارتكاب المحرم الواقعي وعلى تقدير فعل واحد منهما يكون فعل الواجب وترك

المحرم قطعا معا محتملا كما ان عدمهما ايضا محتمل بان يكون الماتي به هو الواجب الواقعي
ولا ريب ان العاقل يختار الثاني على الاول اذ هو مقتضى الحزم فان من طريقين يقطع
بالهلاك والنفع في احدهما ويحتمل في الاخر حصول الهلاك مع عدم النفع والنجاة مع النفع
وانظر الى ما يختار منهما ولو منع لنا من الترجيح لعلنا بالمساواة هذا على تقدير مساواة
ترك الواجب لفعل المحرم وقد عرفت ان الاول اسهل عند العقل بعد ظهور ما قررنا انه
لا يجوز التمسك باحاديث الاحتياط لوجوب الجمع او استحبابه لانه موقوف على كونه احتياطا
حتى يكون مندرجا تحت مثل قوله ع خذ بالحائط وغيره وقد اتضح خلافه فتامل لا بد من القائم
من المقام فتدبر ان الجمع بين العبادتين تشريع محرم اذ لا قائل بانهما يجبان معا ولم
يدل دليل شرعي على جوازه فضلا عن وجوبه او استحبابه والجائز عنه هو ان التشريع
عبارة عن ادخال ما علم انه ليس من الدين في الدين او شك انه من الدين في الدين والاول
كان يتخذ سبيلا مغايرا للسبيل صاحب الشرع ويتعبد الله به والثاني كالافتاء
بانه حكم الله مع انه لا يدري هل هو كذلك في الواقع ام لا ومن الظاهر ان من قطع بوجوب
شيء من طريق الشرع عليه وبذل جهده في تحصيل الامتثال بان ياتي بكل ما يمكن ان يكون
مطلوبا منه فاتفق الجمع بين فردين او ازيد مع احتمال ان يكون كل واحد منهما هو المطلوب من غير
ان يكون نفس الجمع مقصودا له يتعبد الله به لا يصدق على فعله التشريع بالمعنى الذي
سبق وان فسر بغير ما ذكر من ثبات تحريمه نعم لو قصد الجمع والتعبد به فلا بد ان يكون
عند المكلف مامورا به ولو على سبيل الاحتمال بان يكون من الافراد المشكوك فيها النوع

لنوع من العبادة معلوم من الشرع والذى سراى هو كونا الجمع موردا للاحتياط فيكون متبحجا
يحث ما يدل عليه وانت بعد التامل فيما قلناه لا يخفى عليك وجه التامل فى كونه كل
فتامل فان قلت لم جعل الشارع حكم المحتمل المتحير التخيير ولم يجعل الترك لمجموع الفعلين مع ان
فيه فرارا عن تبعات المرتكب للمحرم قلت على تقدير ان يكون فى الترك الواقعى وان لم يكن
واجبا علينا تبعة اخروية لا ريب فى تحققها مع ترك مجموع الفعلين واما فعل احدهما
فكما يحتمل اشتماله على التبعة اذا كان محرما فى الواقع يحتمل ان يكون خاليا عنها كما اذا كان
هو الواجب فى الواقع فالراجح هو فعل احدهما عند العقل ولهذا حكم المتحير التخيير على ان
فى استلزام فعل كل واجب وترك كل محرم للمنفعة دنيوية كانت او اخروية وكذا ترك
الاول وفعل الثانى للتبعة كلام مع عدم العلم او الظن بالوجوب والحرمة تاملا لان
العقل اذا لاحظ كلا منهما من حيث انه يترتب عليه شئ يجده قسمين بحسب الاحتمال
العقلى احدهما ما يترتب عليه نفع او ضرر دنيوى او ثواب او تبعة اخروية سواء
علم الوجوب والحرمة ام لا والثانى ما يترتب عليه شئ مع العلم بهما ويحقق كلا القسمين فى
الخارج هو الظن الغالب فانا نجد فى ظاهرا بين من يعرف الله وتوحيده وان لم يكن عالما
بوجوبهما لا عقلا ولا نقلا ومن ربى الحرمة مع الجهل بوجوبه وكذا بين من ترك الاول
ومن ترك الثانى وبين من يصوم اول شوال مع الجهل بحرمته او الجهل بحرمة صومه
ومن ماكلها لا حراما مع الجهل بحرمته وكذا بين من يفطر فى الاول ومن لم ياكل محرما
وربما كان فى الاحاديث اشارة الى ما قلناه ولعدم التبعة بعض الانقياء يدخل دامن

بدليل

لا يجتنب عن الحرام ويصلى على بساطه ولا ياكل ماله والحاصل ان تاثير البعض فى النفوس مع العلم
والجهل بالوجوب والحرمة وعدم تاثير البعض مع الجهل والتردد فى حرمته كانه امر ظاهر فاذا
تحقق هذا الاختلاف فى هذه النشاءة فمن الغريب تحققه فى النشاءة الاخرة فح يمكن ان يكون
المحرم فى جميع ما هو من قبيل صلواة الجمعة والظهر والقصر والاتمام الذى لم يرخص الشارع
فى تركه مطلقا من هذا القسم الذى لا تبعة فى ارتكابه مع الجهل والتردد فى حرمته لا يقال على
ما ذكرت يمكن ان يكون الامر المحتمل للوجوب والحرمة من القسم الثانى الذى لا يترتب على
فعله ولا على تركه فائدة او تبعة مع الجهل بوجوبه وحرمته فلم قلت ان الاحتياط فى
تركه لانا نقول كما يمكن ان يكون من هذا القسم يمكن ان يكون من القسم الاول وهذا الاحتمال
يكفى للاحتياط كما ان احتمال ان يكون نحو منه من القسم الاول يكفينا للحكم بالتخيير لانا
بصدد بيان النكتة فيما فعله الشارع بنفى الكلام فى المحتمل لغير الوجوب والحرمة وهو اقسام
الاول المحتمل للوجوب والاستحباب وهذا ايضا مورد للاحتياط عقلا ونقلا من حيث
الفعل لان فعله موجب للنفع قطعا وتركه موجب لفوت ذلك النفع قطعا وللتبعات
الاخروية لترك الواجب الواقعى احتمالا والعقل يحكم باولوية فعل ما هو كذا واما النقل
فاحاديث الاحتياط تشهد له واحاديث التوقف التى فيها التقسيم الى الامور الثلثه
تشمل تركه لان فعله وان لم يكن شبهة قطعا بل هو دائر بين قسمين من اقسام الحلال
البين ولكن تركه شبهة لاحتمال الوجوب وحكم الشبهة بحسبان التوقف وهو فى الترك
والاجتناب انما يكون بالفعل والارتكاب والذين قالوا بوجوب الاحتياط والتوقف

في المحتمل بين الوجوب والحرمة قالوا بالاولوية هنا قال ره في الفوائد الطوسية ولم يقل احد
ايضا بوجوب الاحتياط هنا وان كان مستحسنا حيث لا يكون الفعل مترددا بين الوجوب والتحريم
نعم قد حكموا بوجوب الاحتياط اذا علم شغل اشتغال الذمة بعبادة وحصل التحير في نوعها
كالقصر والتمام والظهر والجمعة وصلاة الفريضة الى اربع جهات وظ كلام المحقق في الاصول
يدل على خلاف ما ادعاه من الاجماع كما ستنقله الثالث انه يمكن ان حصول النفع في فعل مثل
مثل هذا الامر ونحوه في تركه اذا كان قطعيا يكون التارك المتضرر بفوت النوع القسم النفع
مستحقا للذم فيلزم ان يحكم العقل بوجوب الفعل لا باولويته فقط لانا نقول العقل و
النقل جوزا تفويت المنافع على المستحبات مع الرخصة في تركها نعم المنفعة التي يستلزم فوتها
مفسدة هي التي يوجب العقل والنقل تحصيلها لدفع المفسدة هو الموجب في الحقيقة وهذا
يؤيد ما قلنا من ان فوت النفع اسهل على النفس من حصول الضرر وقد يستدل على وجوب
الفعل عقلا في هذا القسم بان بترك مثل هذا الفعل يحتمل الضرر وكلما يحتمل الضرر يقبح عند
العقل ارتكابه بل اذا كان الترك قبيحا كان الفعل واجبا والجواب عنه انا لا نسلم ان الترك يحتمل
للضرر ان اريد بالضرر الدنيوي اذ المسألة انما فرضت على تقدير عدم وكذا ان اريد
به العقاب لما عرفت انه لا يقبح الا مع البيان الواضح للمكلف بحيث ينقطع عذره وان سلمنا
الصغرى فالكبرى غير مسلمة بل المتيقن المسلم هو اولوية الاجتناب عند هذا الاحتمال
وقبح الارتكاب عند القطع بالضرر او الظن به وان اريد بالضرر ما يشمل فوت المنفعة
فالحكم العقل يحكم بالفوت في ترك بعض الواجبات ولكنك عرفت ان العقل والنقل

جوزا تفويت المنافع القطعية فضلا عن المحتملة الثاني المحتمل للوجوب والكراهة و
الاحتياط في الفعل ايضا لان العقل يحكم بان فعل المكروه المحتمل لو كان له تبعة فهي اهون
من ترك الواجب المحتمل ويكون احاديث الاحتياط دالة على اولوية الفعل ولزومه هنا
على اختلاف المذهبين في الاحتياط الثالث المحتمل للوجوب والاباحة وامره ظ يظهر من
حكم هذه الاقسام حكم ما اذا انضم الى الوجوب مع واحد من الاحكام ثالث كانضمام الحرمة
الى الوجوب والاستحباب مثلا وكذا يظهر حكم باقي الاقسام كالمحتمل للتحريم والكراهة
له وللاستحباب مثلا ~~وكذا يظهر حكم باقي الاقسام~~ كما الى اخر الاقسام المحتملة فهنا
مثلا نقول في المحتمل للاستحباب والكراهة ان الاحتياط في الترك ان كان فوت المنفعة
اسهل عند العقل من حصول المضرة ولو قيد بالعكس فالعكس وان تساويا فالتخيير ثم
اعلم انه قد اختلف اهل العلم في الاحتياط فقيل بوجوبه وقيل بعدمه وقيل بالتفصيل قال
المحقق في رسالته المعمولة في الاصول المسألة الثالثة العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون
الى وجوبه وقال اخرون مع اشتغال الذمة يكون الاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال
ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من
السبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من الثلث احتج القائلون بالاحتياط
بقوله صم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة فيجب ان لا
يحكم ببرائتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول
هذا خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل

منظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني
ان نقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة
الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح لا نسلم اشتغال الذمة مط بل لا نسلم
اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد
اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع
عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى
واعترض عليه بان احاديث الاحتياط قد ادعى تواترها ولو سلم فقد عرفت ان لا مانع
من اثبات امثال هذه المسائل باخبار الاحاد بانه لا تقل اذا كان موردا للاحتياط
كيف يكون الزامه الزام مشقة لم يدل عليها الشرع مع وجود روايات الاحتياط و
على تقدير التسليم يمكن الاكتفاء بحكم العقل انتهى اقول روايات الاحتياط وعلى تقدير
ان لم تكن متواترة فهي اخبار احاد محفوفة بالقرينة ولكن دلالتها على ازيد من الرجحان
لم تثبت عندي لما سبق في مبحث الامر مع عدم ذكر الاحتياط في بعض الاحاد في الموضع
الذي ذكر فيه في حديث اخر وغير ذلك مما سيجيء ان شاء الله في اخر الكتاب كالزامه
وايجابه على النفس وعلى الغير لم يدل عليه شرع فهو محل الريبة كما قاله المحقق واما
الاكتفاء بالعقل فتعلم حاله بعد ذكر الدليل العقلي فاقول قد يستدل على وجوب
الاحتياط بالدليل الذي سبق بادنى تغيير فيقال الاخذ بالاحتياط لا يحتمل الضرر
وتركه يحتمل الضرر والعقل يحكم بقبح ارتكاب ما يحتمل وترك ما لا يحتمل الضرر

والجواب

والجواب منع الكبرى ويمكن الاستدلال عليه ايضا بما هو قريب المأخذ مما ذكر بان يق
العمل بالاحتياط عمل بالراجح فلو لم يعمل به لزم العمل بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح المرجوح على
الراجح والجواب عنه هو ان هذا الدليل لو تم لدل على ان كل ما يستحسنه العقل ويعده راجحا
فهو واجب يستحق تاركه المذمة واللوم وفساده ظ والحل ان الراجح منه ما يستحق تاركه
المذمة والسخط ومنه ما لا يستحق تاركه ذلك وان لم يكن الترك مرضيا عند العقل او
الشارع ولهذا يجوز ترك المستحب وفعل المكروه شرعا وعقلا لا لعدم لحوق المذمة
والعقاب بالتارك والفاعل لا للاذن على الرضا من العقل او الشرع بهما ثم اعلم ان
الفاعل القادر المختار يستحيل ان يصدر منه ما هو المرجوح عنده ولكن بعض الاشياء
يكون راجحا عند العقل والشرع مرجوحا عند الوهم والشيطان وبعضها يكون راجحا عند
الاخيرين مرجوحا عند الاخيرين مرجوحا عند الاولين فمن غلب عليه العقلاء وفعل ما هو
الراجح عنده يستحق المدح وغيره ومن غلب عليه الهواء وفعل ما هو الراجح عنده يستحق الذم
وغيرها فالتقبيح العقلي يرجع الى فعل الراجح ايضا الى ترجيح المرجوح ما دام مرجوحا كما
يتوهمه ظ الدليل فتامل هذا هو الكلام على قول من يقول بوجوب الاحتياط مط واما على
قول المفصل فنقول ان الحكم ان لم يكن عليه دلالة شرعية اصلا فلا معنى لاشتغال الذمة
به وقد وضحناه فيما سبق وان كان هناك دليلان متعارضان من غير طريق الى الترجيح
فهما يتساقطان ويؤول الامر الى عدم الدليل بمعنى عدم دلالة واحد منهما على شيء بلا
من ملاحظة ما دل على حكم ما فيه نصان متعارضان وقد وجدناه التخيير في العمل

باحد النصين وان كان طريق الى الترجيح وكان هو الاحتياط فنقول باولويته لما عرفت
من ان دليل الاحتياط عقلا ونقلا غير ناهض بوجوبه وان تنزلنا عن ذلك قلنا بالتخيير
بين التخيير والتزام ما فيه الحائطة نعم لو دل دليل كالاجماع مثلا على ان الذمة مشغولة
بامر معين في الواقع وان كان مجهولا عند المكلف وكان تحصيل البراءة منه منحصرا في العمل
بالاحتياط فح يمكن القول بوجوبه وانت ح يمكنك بادنى تامل تطبيق كلام المحقق على
ما قلناه بان يكون قوله لا نسلم اشتغال الذمة مبنيا على تقدير عدم الدليل اصلا او دل على
هذا التقدير يمكن التمسك باصل البراءة وقوله بل لا نسلم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق
عليه اشارة الى انه لو كان هناك دليل على اشتغال الذمة بامر معين لقلنا بموجبه وقوله
او اشتغالا باحد الامرين اشارة الى ما يدل على التخيير واما قوله ويمكن الخ فتقوية لقول
المفصل في خصوص مسئلة الولوغ وغيره وما شابههما لان اشتغال الذمة بالتطهير
بالغسل يقيني وهو يحصل بامر معين في الواقع ولا نعلم انه السبع او الثلث للاتفاق
على الطهارة بهما ولا نهي عنهما وان لم نعلم الامر بهما يقينا فيجب ان يحصلا للبراءة اليقينية
وقيل ان قول المحقق ره يمكن ان يكون اشارة الى الروايات الدالة على عدم زوال اليقين
الا بمثله فتامل فيه انتهى ولما كان بازاء روايات الاحتياط روايات دالة على التخيير
من دون تعرض للاحتياط كما سيجيء ان شاء الله في مبحث التراجيح وروايات اخرى دالة على
اباحة ما لم نعلم النهي عنه ذهب جمع الى استحباب الاحتياط وليس احاديث الاحتياط
منحصرة فيما ذكره المص بل هناك احاديث اخرى ذكرها الشيخ الداعي في كتاب القضاء

من الوسائل

من الوسائل وهي هذه قال امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك
بما شئت وقال الصادق ع في جملة حديث واياك ان تعمل برايك شيئا وخذ بالاحتياط
في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وقال النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك ويظهر
ما قلناه حجة الاقوال الثلثة وان بعض الافعال او التروك قد يصير واجبا للتوقف الواجب
الامر اعني تحصيل البراءة اليقينية عليه فان سميته بالاحتياط فلا مشاحة اذا عرفت
هذه الجملة فاعلم ان حاصل هذا السؤال والجواب ايضا معارضة ومنع ثم معارضة والمص
ره لما لم يذكرها ما ذكرنا من الاحاديث في جملة ادلة السائل توجه على معارضته ما ذكره
وتقرير المعارضة مع ملاحظة ما ذكرناه هو ان الشارع امرنا بالاحتياط مط وعاما
ومقيدا وخاصا من غير تفاوت بين مطلقة ومقيدة وعامة وخاصة فيجب بمقتضى امره
العمل به مط وعاما ومورده انما هو الامر المشتبه سواء كان سبب الاشتباه عدم النص
او عدم جهة مرجحة لاحد النصين المتعارضين سوى حصول الاحتياط بالعمل باحدهما
واذا كان حكم الشارع فيما لا نص فيه العمل بالاحتياط فقد يحصل بالفعل كما في المحتمل للوجوب
وغيره سوى التحريم وقد يحصل بالترك كما في المحتمل للتحريم فلا يكون حكمه الاباحة التي مقتضاها
جواز الفعل والترك كما ادعيتم ولا يرد على هذا التقرير ما ذكره المص ره من ان ما ذكره الخ
واثبت وجوب الاحتياط فيه غير ما نحن فيه وان مع حضور الامام لا معنى للعمل بالاصل
والجواب لهم منع دلالة تلك الاحاديث على ازيد من الرجحان فلا مانع على هذا من كون بعض
افراد الاحتياط واجبا قوله وثانيا بعد تسليم عدم جواز العمل بالاصل الخ قوله قد عرفت

ان دليل العقل يشهد ببراءة ذمة المكلف ما لم يبلغ اليه النص منه وانهم ع قالوا كلشئ
مطلق حتى يرد فيه نهي كاشئ حتى يصل الحكم النهي عنه وكلما حجب علم موضوع والناس في سعة
ما لم يعلموا وغير ذلك من دون تقييد بزمان الحضور والغيبة والتمكن من الوصول
الى الحضرة ع وعدمه فالظ جواز العمل بهذا الاصل لكل مكلف في كل زمان الا ان يعلم
ان للحكم نافلا عن الاصل ومقتضاه والذمة مشغولة به ولكن لم يصل اليه فيجب
الفحص والسؤال وعلى تقدير التسليم وجب الفحص على كل مكلف عن كل ما يمكن ان يصدر عنه في
جميع عمره من الافعال والتروك فنقول بجواز العمل بالاصل في مجموع زمان الفحص الذي يظهر الناقل
عنه نعم التوقف في بعض الافعال والتروك الى تمام زمان الفحص ثم العمل بما ظهر من الفحص هو الاولى
ودعوى الاجماع المعتبر في امثال هذه المسائل حالها غير خفية **قوله** فان اشتغال الذمة الخ قد
عرفت ان علم اشتغال الذمة بشئ لا يزول الا بالناقل الى ذهاب الحرمة وكذا علم جواز
الافطار **قوله** ومنها بان الظ الخ قد سبق ان خصوص هذه الموارد ما يجب فيه الاحتياط **قوله**
ولكن ورد فيه نصان متعارضان **قوله** فتظهر وسيظهر ان شاء الله تعالى ان الاحتياط في هذا
القسم ايضا ليس واجبا على الاطلاق **قوله** ومنها بانه معارض للاخبار الخ **قوله** انا
تدامرنا بالاحتياط مرة وبالتوقف اخرى وهو خبرنا وجدنا نقل الكليني او ذكر مع علم النص
او علم الترجيح ومن نظر الى المجموع وقصد الجمع لا يشك في عدم تعين الاحتياط كما ادعاه
المعترض وسيجئ جملة من الاحاديث وسيظهر لك ان امرها جلي انتهى ثم انك قد عرفت ان ان
المحتمل للحرمة وغير محتمل الوجوب كلاهما مورد للاحتياط فيكون التوقف بالمعنى المذكور
اخص

اخص من الاحتياط وان لم يكن هو هو بعينه فمن قال بان الاحتياط منحصر في الثاني وان
التوقف مغاير للاحتياط فلعله سهى وغفل **قوله** ورابعا الخ فيه بعد لا يخفى **قوله**
وخامسا الخ يحمل مستحسن وما يستفاد من الصحيحة قول فضل وشاهد عدل **قوله** احدهما
ما مر الخ وفيه ما مر فراجع **قوله** وثانيهما ان لا يتضرر الخ اذ نعلم ان التمسك بالبراءة
بالنسبة الى المكلف ليس مرجعه الا عدم الزام المكلف لفعل شئ او تركه وكونه مخيرا في
اختيار ما شاء منهما الى ان يبلغه دليل يقطع عذره ويتم به الحجة عليه ولو كان
لزوم تقليد المجتهد المفتي باحدهما عليه وبالنسبة الى المفتي ليس الا عدم حمله بما في الواقع
وعدم عثوره على ما يدل على اشتغال ذمة المستفتي بشئ ولا يلزم ذلك جواز كل منهما
ثم مع ملاحظة المفتي لقوله ما حجب علمه فهو موضوع واشباهه يفتي بالاباحة التخييرية
فعلى هذا نقول لا شك في قبح الاضرار عقلا وشرعا اذا لم يكن له جهة محسنة كالقصاص
مثلا واما الكلام في لزوم جبرانه على المكلف وتحو مقدار الجبران فان كان عليهما او على
الاول دليل معتبر فلا يجوز التمسك بالاصل اذ لا اعتداد بالاصل مع الناقل والا
فحكم الاصل جار وعلى المقر وعلى المستقر الصبر والاحتساب واما مجرد احتمال ان يكون
ما نحن فيه مندرجا تحت قوله ص حكم الاصل الذي دل على حجيته العقل والنقل **قوله**
وقد عرفت ان شرط التمسك بالاصل الخ ما نعرف شرطا الا عدم وصول النص اما مطلقا
او بعد الفحص اللازم الى المكلف واما لزوم كون الواقعة غير منصوصة في الواقع فكلا وعدم
الوصول والظفر لم يجده كل مكلف ومفتش من نفسه نعم لو كانت الواقعة عامة البلوى

في الواقع ما تعم به البلوى بعد الفحص وعدم وجدان النص يحصل الظن وان شئت قلت العلم
العادي بان حكم الواقعة موافق لمقتضى الاصل كما تقدم في قول المصنف ايضا قوله بل يحصل القطع
الخ لابد من ملاحظة ما يحصل به القطع اذ نحن نقطع بحرمة الاضرار واذا كان ظلما
ولازم العقاب ولا نقطع بالامر الدائر بين العقاب والضمان والظ مع ملاحظة الحديث
المتقدم الحكم بلزوم الجبران والدوام المضار لما يحكم به اهل الخبرة لاحتمال الزيادة بحسب
الشرع ثم الصلح او ابراء المستضر تحصيلا ليقين البراءة قوله اذ الضار يعلم الخ ان علم انه
ضار وسببا لاتلاف مال المحترم اعني ما يجب على المتلف عوضه فالامر واضح ولكنه من اين
علم لان مجرد الاحتمال الذي سبق في اول كلام المصنف ره لا يصير سببا لهذا العلم وان علم
انه ضار وسببا لاتلاف هو محرم فلا يصير هذا العلم سببا للعلم باشتغال الذمة قوله
واشتغال الذمة الخ المركوز في الطبائع وحكم العقول بالاشتغال ان جاز لاجله
الحكم بالاشتغال شرعا فلا كلام والا فلا ثمرة له فيما نحن فيه قوله بل كل نص الخ ان كان
النص في مقام بيان الواجب فالظ ما افاده ره والا فكم من نص بين فيه بعض الاجزاء
او بعض الشروط او بعض الموانع قوله وبعد التامل يظهر وجوه الخ اي لا بد ان يكون
بعض الموجودات مستلزما لعدم البعض الاخر وبالعكس فيعبر عن كل منهما بالاخر فيه
فيما ذكره المصنف مثلا ان هناك اسبابا يمكن ان يقتضي كل منهما المسبب منفردا
وان لا يقتضي بل يقتضي المجموع سببا واحدا لكونها اسبابا ناقصة لا علة تامة
ولازم الاول غناء الاستقلال لعدم انضمام بعض الاسباب الى البعض

لبين

لبين به الاستغناء ولازم الثاني الانضمام فعبر عن اللازم الثاني بالتداخل وعن اللازم
الاول بالتداخل واريد من عدم التداخل ملزومه الذي هو امر وجودي ومقتضى لمعدودات
متعددة ومن لا يتامل يتوهم ان قولهم عدم التداخل مثل قولهم عدم زيد وعدم بكر هذا
حاصل ما افاده ره والمهم ان يلاحظ ان الاصل في امثال هذه المواضع اي شيء اريد
به وبعد وضوح المراد ينبغي التامل في دعوى الاصالة هل هي حقة ام باطلة فنقول
قال الاستاد الوحيد في شرح الدروس وما يقال ايضا ان الاصل عدم التداخل فكلام
خالي عن التحصيل ولما كانت النسخة مغلوطة لم انقل عبارته ره وحاصله ان المراد بالاصل
هنا اما الظ واما الاستصحاب واما الغلبة والكثرة وحمل عدم التداخل على الجميع
خلاف الظ بل خلاف الواقع قوله والشهيد الاول في القواعد استعمل لفظ الاصل في
مواضع الخ اقول قد علمت ان الشهيد الثاني قدس سره في التمهيد حصر ما يطلق عليه
الاصل في الاصطلاح في المعاني الاربعة المتقدمة والظ ان المعاني الاربعة عشر اللتي
نقلت غير خارجة عن تلك الاربعة اذا اريد بالراجح ما يشمل اليقين ينبغي التامل
فيما قال في القواعد ليظهر ان كل اصل مذكور فيه اي معنى اريد به من تلك المعاني
ثم النظر في انه هل هو مطابق للواقع ام لا فنحن نذكر واحدا واحدا فنقول ذكر المصنف
تسعة عشر موضعا استعمل لفظ الاصل فيها الاول قال الفائدة الخامسة
الاصل ان كلا من الواجب والندب لا يجزئ عن صاحبه لتغاير الجهتين وقد تخلف
هذا الاصل في مواضع منها اجزاء الواجب عن الندب في صلاة الاحتياط الذي يظهر

يظهر القضاء عنها وكذا لو صام يوماً بنيّة القضاء عن رمضان فتبين له انه قد صامه
فانه يستحق على ذلك ثواب الندب واما اجزاء الندب عن الواجب ففي مواضع منها
صوم يوم الشك ثم عدّ مواضع اخرى اقول يظهر من كلامه ان المكلف لو نوى الوجوب
في فعل الشيء وهو واجباً عليه في الواقع بل هو مندوباً او نوى الندب في فعل الشيء مندوباً في
الواقع بل واجباً لكان هذا الفعل المنوي لغواً الا ان يكون مندوباً يترتب عليه ثواب الندب
في الصورة الاولى وواجباً يترتب عليه ما يترتب على الواجب من الثواب على الفعل
واسقاط القضاء والعقاب واللوم في الثانية ولعل الوجه فيه هو ان قوله ع انما
لكل امرء ما نوى يقتضي ان يقع كل فعل على الوجه الذي نواه المكلف ومثل هذا الفعل
في الصورة الاولى وقع على وجه الوجوب ولكنه لما لم يكن واجباً في الواقع لم يكن الوجوب
الذي نواه المكلف مطابقاً للواقع بل هو وجوب اختراعي للمكلف ولما لم ينو الندب
لم يقع مندوباً وان كان في الواقع مندوباً فلا بد ان يقصد المكلف في كل فعل الوجه
الواقعي له من الوجوب والندب وغيره حتى يترتب عليه الاثر واذا لم ينوه كذلك لا يترتب
عليه اثر فيكون لغواً بلا اثر فكيف يكون مجزياً عما هو ثابت على ذمة المكلف فظهر من
هذا ان مراده من الاصل القاعدة المستفادة من الحديث وامثاله ويمكن ان يكون مراده
الراجح لكون الغالب عدم صحة الفعل اذا نوى لا على وجهه الواقعي ما دام لم يكن صحيحاً
كمن يترتب عليه الثواب او غيره واما الاصل بمعنى الدليل فعدم ارادته ظ واما بمعنى
الاستصحاب فليس هناك عدم معلوم حتى يستصحب عند الشك لان عدم الاجزاء
والاجزاء امران حادثان بعد الشرع يعلمان من جهته والحق ان الحديث لا يدل على ما قلناه

بل الظ

بل الظ منه ان كل فعل قصد به الله فهو لله وما قصد به الرياء فهو للرياء يعني يترتب
عليه ما يترتب على الرياء وان دعوى عدم صحة الفعل اذا لم يقصد وجهه الواقعي غير
مسموعة الا بدليل او شاهد فضلاً عن دعوى الغلبة والدلائل التي استدلوا بها على
اعتبار الوجه مر بعضها الثاني قال ره الفائدة الثلثون الاصل ان النية فعل المكلف ولا
اثر لنية غيره ويجوز النية عن غير المباشر في الصبي غير المميز والمجنون اذا حج بهما الولي
وبذلك تؤثر نية الانسان في فعل المكلف وله صور منها ان يأخذ الامام الزكاة قهراً
منها الممتنع فيمتنع ان ينوي عن النية فيمكن ان ينوي ثم الحسبة من الامام ع وان كان المأخوذ
المكلف اقول لست الفاعل القادر المختار اذا كان عاقلاً بالغاً مع تحقق شرائط التكليف لا يمكن
ان يفعل او يترك من غير قصد وارادة لا بد منه ثم لما اعتبر الشارع في العبادات
ضم القربة صارت النية هو هذا القصد مع التقرب الى الله ولا معنى لقصد يشخص الفعل يخص
اذ يكون النية فعلاً للمكلف هو الامر المقطوع به فيكون الاصل بمعنى الراجح الشامل للقطع
والصبي والمجنون ليسا مكلفين ونسبتهما الى الولي الكلف كنسبة يده ورجله اليه فلا بد له
في فعله الذي الصبي كلف به وهو الحج بهما من النية وقوله لهما كل اج حجة الاسلام
مثلا نية لهما وانما هو تلقين لصورة النية ولسانهما بمنزلة جزء منه وبالجملة فالمكلف
الفاعل في الحقيقة هو الولي وهما التالتان لفعله ونيته امر قلبي فلم يرد بهذه الصورة
ليست خارجة عن الاصل واما المكلف المقهور الدافع للزكاة فان صار بحيث اذ يقع
عنه القصد لاجل القهر لو كان بحيث لم يتقرب بفعله الى الله فليس دفعه عبادة واداء

للزكاة من حيث هي عبادة وعدم وجوب الدفع عليه مرة اخرى عن مسلم لان يكون الدفع
عبادة محتاجة الى النية حتى يقال انها لا يجوز ان تعرى عن النية نية الامام ع وهي قصده
الدفع عمن لا قصد له او لا تقرب له تقربا الى الله تعالى اثرت في فعل هذا المقصود
والحاصل ان الزكاة اما حيثيتان الاولى كون دفعها عبادة يقصد بها التقرب والثانية
كونها دينا لازم الاداء وعلى الاول مشروطه بالنية ويمتنع ان تعرى عنها واما على الثاني
فلا ولا دليل على كون دفع المقهور عبادة حتى يحتاج الى نية بل لما لم يقصد التقرب لم يكن
عبادة ولما حصل المال الى الفقير لم تجب الاعادة فاتضح ان كون هذه الصورة ايضا
خارجة عن هذا الاصل لا وجه له ظ ثم ذكر صورة اخرى فراجع حتى يظهر حالها
ايضا الثالث قال ره القاعدة الثالثة قاعدة اليقين وهي البناء على الاصل وهو
استصحاب ما سبق ثم قال ومن فروعها طهارة الماء لو شك في نجاسته ونجاسة
لو وقع فيه نجاسة وشك في بلوغه الكرية لان الاصل عدم بلوغها اقول قد تبين
ما يعلم منه ما في هذا التفريع الرابع قال ره وقد يتعارضان الى اخر ما نقله المص اقول
قال الشهيد الثاني ره في التمهيد القواعد ومنها يعني من فروع قاعدة تعارض الاصلين
اذا ادرك الامام في الركوع فكبر وركع معه وشك هل رفع امامه قبل ركوعه
ام بعده والمذهب انه لا يعتد له بتلك لان الاصل عدم الادراك مع انه معارض
ببقاء الامام في الركوع اقول فظهر ان المراد بالاصل هيهنا الاستصحاب الخامس
والسادس والسابع قال ره بعد ما نقل المص ره من قوله وقد يتعارض الاصلان الخ

والاكثر

وكالشك في بقاء العبد الغائب فتجب فطرته او لا والاصح ترجيح البقاء على اصل البراءة
وكاختلاف الراهن والمرتهن في تخمير العصير عند الراهن او بعده لارادة المرتهن فسخ
البيع المشروط به فالاصل صحة البيع والاصل عدم القبض الصحيح لكن الاول اقوى
افادة بالظاهر من صحة القبض وكذا لو كان المبيع عصيرا وكذا لو اختلف البايع والمشتري
في تغير المبيع وهو مما يحتمل تغيره والاصل عدم التغير وصحة البيع والاصل عدم معرفة
المشتري بهذه الصفة التي هو عليها الان فان حاصل دعوى البايع ان المشتري علمه على هذه
الصفة ويتأيد هذا باصالة عدم وجوب الثمن على المشتري الا بما يوافق علم ويقوى ما
كان دعوى المشتري حدوث عيب في المبيع بعد الرؤية لان الاصل عدم تقدم العيب
على الزمان الذي يدعي المشتري حدوثه اما لو ادعى المشتري اشتماله على صفة كال حال الرؤية
كالسمن والصنعة وهو مفقود الان وانكر البايع اشتماله عليها فانه يرجح قول البايع لاصالة
عدم تلك الصنعة وقال الشهيد الثاني ره في التمهيد وقولهم الاصل في البيع اللزوم والاصل
في تصرفات المسلم الصحة اي القاعدة التي وضع عليها البيع بالذات وحكم المسلم بالذات
اللزوم وصحة تصرفه لانه وضع البيع شرعا لنقل مال كل من المتبايعين الى الاخر وبناء
فعل المسلم من حيث هو مسلم على الصحة وذلك لا ينافي نقضه بدليل خارج كخيار البيع وعروض
مبطل لفعل المسلم اقول انه لا نراد به بالاصل في قوله الاصل صحة البيع القاعدة بناء
على انه من تصرفات المسلم وبناء فعله على الصحة فنقول الذي يدل عليه الدليل هو ان المسلم
اذا فعل فعلا يمكن ان يكون له وجه وجيه عند الشرع وان يكون على خلاف الشرع فاللازم

ان نحمله على الاول مثلا اذا دخل العالم على الظالم فيمكن ان يكون دخوله لاجل تحصيل الدنيا
منه وان يكون لتخليص مؤمن من يده ولو بعد حين فنحمله على الثاني ولكنه سمعنا وبصرنا ما
نجد اليه سبيلا واما ان الافعال التي يشترط فيها العلم والالتفات ويمكن صدوره جهلا
او غفلة فلو قوم حملها على انها صدرت من العلم والذكر لا من الجهل والغفلة غير مسلم لا بد له
من دليل ولا يحضرني الان دليله وان كان مراده ان البيع اذا وقع صحيحا ثم شك في عروض
مبطل فالاصل بقاء الصحة فيرجع الى الاستصحاب وظ ان المثال ليس منه واما قوله ره
الاصل عدم القبض الصحيح فان اراد ان القاعدة كذا فلا بد من بيانه وان الراجح كذا فالمسلم
هو ان عدم القبض الصحيح لكون القبض حادثا هو المعلوم واما بعد وجود القبض فكون عدم
الصحيح منه اصلا دون عدم الفاسد لا يظهر لها اصل بل الظ ان الاصل على طريقتهم هو
عدم القبض الفاسد لان الاصل صحة افعال المسلم واما عدم معرفة المشتري بصفة المبيع
فالاصل فيه بمعنى الراجح لان علم الانسان مسبوق بالجهل البسيط قطعا الا من يحتجب ظنيته
ما العلم الثامن قال ره قد يتعارض الاصل والظ ففي ترجيح احدهما وجهان وصور كثيرة
كغسالة الحمام ورجح الاصحاب فيها الظ بمعنى النجاسة ثم ذكر صورا اخرى اقول الاصل المعارض
للظ قد يكون بمعنى الاستصحاب وقد يكون المراد منه غيره ولا بد في كل موضع ان يتأمل
ويحمل على ما هو الظ منه التاسع قال ره الاصل في اللفظ الحمل على الحقيقة الواحدة فالمجاز
والمشترك لدليل اقول المراد بالاصل هنا ظ العاشر قال الاصل في الكلام الحقيقة اقول هذا
ايضا كسابقه ظ الحادي عشر قال ره قاعدة الاصل تقتضي قصر الحكم على مدلول اللفظ وانه

يلير

لا يسري الى غير مدلوله الا في مواضع منها العتق في الاشقاص لقوة الاستخلاص الاعلى مذهب
الشيخ في السراية الى الحمل والعفو عن بعض الشقص في الشفعة على احتمال وعن بعض القصاص في
النفس على وجه وذكر غير ذلك ايضا اقول الاصل هنا بمعنى الظ الراجح لان مبنى الكلام على
عدم السراية الثاني عشر قال ره قاعدة الاصل عدم تحمل الانسان عن غيره ما لم يأذن فيه الا
في مواضع تحمل الولي عن الميت قضاء الصلاة والصوم والاعتكاف وتحمل الامام القراءة
عن المأموم ثم قال والتحمل في زكاة الفطرة عن الزوجة واجب النفقة والمملوك بناء على ملاقاة
الوجوب لهؤلاء اولا والتحمل عنهم ثانيا ثم قال وتحمل الاب المهر عن ولده الصغير المعسر في ماله
اقول ظاهر هذه العبارة على ما في النسخة التي هي عندي ان يكون المستتر في قوله يأذن عائدا
الى الغير اذا عرفت هذا فنقول الاصل اي الامر المعلوم المقطوع به او القاعدة المستفادة
من العقل انه لا يجوز لاحد ان يفعل فعلا كلف به غيره عوضا عن ذلك الغير بحيث يترتب
عليه ما يترتب له من الثواب والعقاب وبراءة الذمة الا ان يجوز ذلك الغير المكلف بالتحمل
سواء كان تجويزه في ضمن الايجاب والالزام او في ضمن غيره لان مقتضى التكليف اتيان المكلف
بالفعل بنفسه فبدون اذن الشارع وجوز العمل في مواضع كان يصلي الولي عن الميت فيثاب
بفعل الميت ومن عليه تحمل الزكاة والمهر ولا شك ان اذن الغير وعدم اذنه لا مدخل
له في جواز هذا التحمل وعدم جوازه وحمل عبارة الشهيد على هذا المعنى غير جائز لان المواضع
التي ذكرها ره ليست مما جاز فيه التحمل مع عدم اذن الشارع نعم هي مما لم يأذن فيه الميت
والزوج وغيرها والولد الصغير وبالجملة ان اراد من العبارة ظاهرها فيكون قوله الا في

مواضع في موضعه ولكن في كون ما ذكره اصلاً تامل فهو مطالب بالبيان وكذا ان اراد
بالاصل القاعدة المستفادة من الشرع وان اراد ما قلناه فالعبارة قاصرة عنه بل لا ربط
لها به ويمكن ان يكون مراده ره بالاصل الغالب الكثير لانه احد معانيه كما قاله الاستاد
الوحيد في شرح س فيكون المعنى ان الغالب من مواضع التحمل عدم جوازه مع عدم الاذن من
المتحمل عنه ولكن في مواضع قليلة وقع التحمل من غير الاذن فالموضع المشتبه يحمل على الغالب
وصدق هذه الدعوى انما يعلم بعد تفحص المواضع وتحقق الغلبة كما ادعاه ولكن اذا انا لنا لم
نصدقها الثالث عشر قال قاعدة الاصل ان كل واحد لا يملك اجبار غيره الا في مواضع
اجبار السيد عبده على النكاح وليس له فيه اجباره عندنا والاب والجد للصغيرة
والمجنونة والصغير مط والمجنون الكبير اذا كان النكاح صلاحا كالظهور امارة التوقان
او رجاء الشفاء المستند الى الاطباء الى اخرها قال اقول مرجع هذا الاصل الى اصالة
عدم الحادث ويمكن ان يكون المراد منه الغالب ايضا لان مثل الاجبار قليل بالنسبة
الى عدمه الرابع عشر قال ره قاعدة الاصل ان الاحكام التابعة للمسميات اوساطه وفي
نسخة ان يناط بحصول المسمى كالحمل فانه علق على وضعه العدة فتبترط فرضه بتمامه الى
اخر كلامه اقول المراد بالاصل هنا ظ اذ الظ ان يكون حصول البعض مغنيا مجازا باللفظ
الخامس عشر قال ره قاعدة الاصل في الاسباب عدم تداخلها وقد استثني منها مواضع
اقول قد نقلنا عن شرح س كلاما على هذا الاصل السادس عشر قال ره الاصل في البيع
اللزوم وكذا في سائر العقود ويخرج عن الاصل في مواضع لعلل خارجة فالبيع يخرج الى الفسخ

للغبن

والانفساخ بامور منها اقسام الخيار المشهورة ثم انه ره قسم سائر العقود الى ما هو لازم من
طرفيه والى ما هو جائز من طرفيه والى غير ذلك قوله الاصل هنا بمعنى القاعدة كما نقلناه
من تمهيد القواعد السابع عشر قال ره قاعدة الاصل في العقود الحلول بمعنى حلول العوضين
اقول يمكن ان يكون المراد بالاصل هنا ايضا القاعدة بمعنى الذي وضع عليه العقد هو ان يترتب
عليه اثره ومطلوب العقلاء في الاغلب حصوله عاجلا الثامن عشر قال ره قاعدة الاصل في
الميراث النسبي التولد من ولد شخصا يترتب عليه طبقات الارث وفي الميراث السببي الانعام
بالعتق او الضمان او الولاية والنسب مقدم لانه اصل الوجود ثم العتق لانه اصل في وجود
المعتق لنفسه ثم الضامن لانه منعم خاص ثم الامام ع اقول الظ ان المراد بالاصل هنا
ليس احد المعاني الاربعة بل غرضه ان العلة اللتي من اجلها شرع الميراث النسبي التولد واللتي
من اجلها شرع السببي الانعام وكل من العلتين له فروع تترتب عليه وينظم الى كل منهما اقسام
تختلف لاجلها وهما منصوصتان في جميع الصور فان شئت التفصيل فلاحظ طبقات
الارث النسبي والسببي واختلافها تدر ان تحقق معنى التولد والانعام في الجميع التاسع عشر
قال ره قاعدة الاصل في هذه المسئلة ان تكون منتجة لامتناع زيادة الوصف على الاصل
وقد تخلف في مواضع وذكر بعض المواضع اقول ليس الامتناع بمعناه الاصطلاحي اعني
الامتناع الذاتي او العادي اذ التخلف في الاول مح فلا معنى لقوله وقد تخلف وفي الثاني
لابد ان يكون تلك المواضع معجزة خارقة للعادة بل المراد بالامتناع هو ان العقل
يابى في بادي النظر عن زيادة الوصف على الاصل لعدم عثوره عليها الا نادرا وانكانه

جعل عدم الزيادة واجبا مستمرا بحسب العادة فاطلق على نقيضه الامتناع فيكون الاصل
بمعنى الراجح قوله الاصل في البيع اللزوم ليس له وجه لان خيار المجلس يعم اقسام البيع
اقول مراده ره من هذا القول هو ان اللزوم حكمه حكم العرض اللازم للطبايع فان ما
هذه شانه قد يتغير بالقاء شئ ثم اذا زال عاد الشئ على الحالة الطبيعية الاصلية
كتشكل الاسدان بالنسبة الى العناصر فلما كانت المصلحة الباعثة على شرع البيع وهو
نقل المال مقتضية لان يكون على صفة اللزوم قال الاصل في البيع اللزوم ولا ينافي هذا
ان يعرضه الخيار الذي هو بمنزلة الصفة العرضية وفائدة هذا الاصل احتياج ما هو
كذلك الى الدليل دون اللزوم الذي هو اللازم وكان في عبارة الشهيدين قدس سرهما اشارة
الى ما قلناه فتذكر قوله والظ ان الفقهاء الخ يذكر ما استفاده منه شرح هذا الكلام
ويزيد بيانا ونقول لا يخفى ان نفي الحكم الواقعي مما لا فائدة للفقيه فيه من حيث
هو هو لان الفقيه يعلم العمل واما العلم بثبوت الاشياء او انتفائها في نفسها لا سيما احكام
افعال المكلفين فان كان وصفة لعلم فهو وظيفة علم اخر وعلى هذا من يستدل بهذه الطريقة
على نفي الحكم في الواقع انما يستدل به لاثبات عدم التكليف اللازم لهذا النفي اذ لا تكليف
حيث لا حكم فاذا استدل ثانيا بالبراءة الاصلية على العدم يكون الغرض اقامة الادلة
على مدلول واحد وهي مطلوبة في بعض المطالب وان عكس فاستدل على العدم اولا ثم
على النفي فان كان الثاني على العدم ايضا وتوسيط النفي للانتقال منه الى الاول فهو
فصحيح كالاول والا فهذر ثم انك اذا تفتشت وجدت مرجع هذا القسم والبراءة

الاصلية

استصحاب

الاصلية الى عدم وجدان الدليل لكنهم اختلفوا فمنهم من يقول بعدم الملازمة بين عدم الوجدان
وعدم الوجود ومنهم من يدعيها فواحد يقول لم اجد الدليل فلا تكليف والاخر يقول لم اجد
فلا دليل في الواقع فلا تكليف وقد اعترض المص ره بان القسم الرابع من اقسام اصالة البراءة
وقال في القسم الثالث بعد ما فرق بينه وبين الثاني لم يفرق جماعة بينهما فعدوهما واحدا
فليت المص ره يعد الجميع واحدا ويتكلم عليه والحاصل ان اصالة العدم هي التي يدور عليها
قوله الاقسام الاربعة بل الخمسة لانه يرجع الاستصحاب الى اصالة عدم تجدد الرافع والغاية
كما سيظهر انش قوله السادس ان هذا الاصل هو العمدة من الادلة بعد الكتاب و
السنة بل ما ثبت به من الاحكام الفرعية النظرية اكثر مما ثبت بالكتاب فامهد مقدمات
ثم اشرع في شرح ما افاده المص المقدمة الاولى الظ ان كل عاقل اذا راجع وجدانه يجد
في الزمان اللاحق وجود ما علم بوجوده في الزمان السابق ارجح عنده من عدمه وان كان
ما يحتمل الامرين حين المراجعة في بادي النظر والحاصل ان العقل اذا لاحظ الممكن الموجود الذي
من شانه دوامه بدوام علته التامة وزواله بزوالها في زمان يكون من المحتمل عنده
ان يحدث علة الزوال وهي عدم جزء من اجزاء العلة التامة فيعدم الممكن او يحدث ما يبقي
وجود علة الوجود يرجح الوجود مع ملاحظة تحققه السابق وان كان هو والعدم متساويين
في نظره مع ملاحظة تساوي حدوث علة العدم وعدم حدوثها فيكون الوجود متيقنا
اولا ومشكوكا فيه مع قطع النظر عن اليقين السابق ثانيا ومظنونا بعد ملاحظة
اليقين ثالثا ولا يجوز للعاقل ان يدعي ان نسبة وجود قرية راها على ساحل بحر

كان احتمال حدوثها به وبقاؤها متساويين الى عدمها عنده كنسبة وجود قرية اخرى
الى عدمها عنده مع التساوي في احتمالي بنائها وعدمه كيف وقد سافر بقصد التجارة
الى الاولى دون الثانية ومعلوم ان هذا الرجحان لا بد له من موجب لان وجود كل معلول يدل
على وجود علة له اجمالا وليست هي اليقين المتقدم بنفسه لان ما ثبت جاز ان يدوم وان
لا يدوم ويشبه ان يكون هي الاغلب في افراد الممكن القار وان يستمر وجوده بعد التحقق فيكون
رجحان وجود هذا الممكن الخاص للالحاق بالاعم الاغلب هذا اذا لم يكن رجحان الدوام مستندا
بمادة او امارة اخرى والا فيقوى بحسب تلك الامارة والعادة وقس على الوجود حال
الطارئ العدم اذا كان يقينيا مع ان استمرار العدم الاولي للممكن الحادث الى ان يتم علته التامة
يقيني ايضا وقال العلامة في النهاية ان الاستصحاب بنفسه لا يكون دليلا على الحكم الباقي
بنفسه لكنه دليل الدليل على الحكم لما تقدم في مسألة الاستصحاب من وجود غلبة الظن ببقاء
كلما كان متحققا على حاله وهو يدل من حيث الاجمال على دليل موجب لذلك الظن انتهى اقول هذا الكلام
فيه اجمال واغلاق واشتباه وتفصيل القول وتحقيق الحق هو انا اذا علمنا وجود شيء في زمان
او على حالة كعلاقة الزوجية الحاصلة من كلمات صادرة عمن هو اهل له بالشرائط المقررة فنقول
في يوم الجمعة وجد العقد وحدث الزوجية والدليل على ان الزوجية تحصل بعد العقد الصحيح
هو السنة مثلا فالحكم ان هذا زوج لهذه صادق في يوم الجمعة وعلة تصديق الفقيه
هو قول النبي صلعم مثلا متى صدر العقد تحققت العلاقة ثم ان الزوج قال لها زوجته في يوم السبت
حملنا على عادتنا ونعرف من السنة ايضا ان لهذه العلاقة مزيلا فلو دل خبر على ان هذه

اللفظة

استصحاب

اللفظة مزيلها لحصل لنا الشك في زوال تلك العلاقة لاجل الشك في ان عدم
هذه اللفظة هل هو من اجزاء علة ثبوت تلك العلاقة ام لا فنقول نفس العلاقة ثابتة
في يوم الجمعة قطعا لتحقق علتها وان كان من اجزائها عدم تلك اللفظة لانها معدومة فيه
كما هو المفروض وفي يوم السبت لو فرض ثبوتها لكانت ثابتة بما ثبتت به في الجمعة ولكنا
نظن ثبوتها وثبوت علتها فيه ايضا لما نجد من انفسنا وهذا الذي نجده من انفسنا لا بد له
من موجب وهو علة غلبة ما يدوم على ما لا يدوم والحاق ما لم يعلم حاله بالاغلبية وربما
انضم اليها كون هذه العلاقة مثلا من افراد ما يدوم في الاغلب وليس هناك امر الا احتمال
كون يوم الجمعة مثلا شرطا او كون هذه اللفظة مانعة وبالجملة لما كان عدم الوجود مستندا
الى عدم علته التامة فيحتمل ان يكون مع العقد امر ينقطع في يوم السبت ويحتمل ان لا يكون
كذا وهذان الاحتمالان لتعارضهما لا يعارضان غلبة الظن الحاصل بالغلبة فنحكم
يوم السبت ايضا بالزوجية فان سئل عن العلة قال لان النبي صلعم حكم بتحققها بعد تحقق العقد
والشيء يبقى ببقاء علته وينعدم بانعدامها والبقاء عندي مظنون لم يرتفع باحتمال كونه
ان يكون جزء من العلة منعدما وكلما حصل لي ظن يجب علي الافتاء بمقتضاه ومثال الاخر ماء
تغير احد اوصافه بالنجاسة فنقول هو نجس لان النبي صلعم قال مثلا كل ماء طاهر الا ان يتغير
احد اوصافه بالنجاسة فنجس فهنا امور وجود النجاسة في نفس الامر وثبوتها للماء
كلها وتصديقنا بان هذا الماء نجس مع قطع النظر عن زمان وحال مثلا وتصديقنا مع
ملاحظة احدهما وتعقبه الثبوت بواحد منهما والافتاء اي اخبار الفقيه لاعتبار الحكم

كك وعلة الاولين ظاهرة واما تصديق الفقيه مع قطع النظر عن الزمان والحال وغيرهما
فهو مسبّب عن تصديق لقول النبي صلعم ويلزم هذا التصديق للتصديق بالنجاسة في الزمان
الاول والحال الاول لانه بهما في الامر مدخلية الزمان والحال الاولين واما تصديقه
بوجودها وثبوتها للماء في الزمان والحال الثانيين فنقول في هذه المرتبة وجود وثبوت
للتغير مع اعتبار زائد وهو كونهما في هذا الزمان وعلى هذا الحال ايضا وعلته هو الاستصحاب
بمعنى ان الغالب على الظن هو ان النجاسة التي وجدت وثبتت للماء بعلتها ولاجلها
اخبر النبي صم بها موجودة بعد زوال التغير وكذا علتها ومقتضى هذا الظن رجحان عدم
مدخلية التغير في اجزاء العلة وان النبي صم قصد الدوام فيكون الحكم الثاني ثابتا بالعلة
التي ثبت به اولا ايضا والاستصحاب مصححا لانه يقتضي الفقيه بالحكم اذ لا يجوز
له الافتاء الا مع القطع بدلالة الدليل والدليل بها فاذا عرفت هذه الجملة ظهر لك ما في
كلام العلامة ره فانه في اول كلامه بصدد بيان دليل الحكم الباقي وما ذاد في اخر
كلامه على ان المعلول الموجود يدل على ان له علة ولا يلزم ذلك ان يكون للظن الحاصل
للمجتهد ببقاء الحكم على ما كان علة ودليل فتامل في اوله واخره حتى يظهر لك حقيقة
الامر وقال المحقق ره اذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت ولم يقم دليل على انتفاء ذلك
الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دلالة على تثبيته
وهو المختار وقال المرتضى ره لا يحكم باحد الامرين الا لدلالة مثال ذلك المتيمم اذا دخل
في الصلوة فقد اجمعوا على المضي فيها فاذا راى الماء في اثناء الصلوة هل يستمر على فعلها

المضي با

استصحابا للحال الاول ام يستانف الصلوة بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول
ومن طرحه قال بالثاني لنا وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم و
والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت
فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال
تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما
مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع اقول لا بد من تطبيق المثال على الدليل
ليتضح المراد فالمراد بالحكم ان كان هو ثبوت الوجوب على المكلف وهو المحكوم به والمضي
في الصلوة وهو المحكوم عليه كان المراد بثبوت الوجوب هذا الحكم ثبوته عند الفقيه
اعني اذعانه بان المضي واجب على المكلف والمقتضي لنفس ذلك الاذعان اي التصديق
بوقوع النسبة الحكمية في نفس الواقع مع قطع النظر عن هذا الوقت وذلك الحال وهو الاذعان
بحقية المجمع عليه والمقتضي للاذعان عند عدم رؤية الماء هو ذلك مع ملاحظة ان المجمع عليه
اما المضي مطلقا او عند عدم الرؤية وعلى التقديرين يجب المضي في هذا الحال وعند رؤية الماء
الاجماع متحقق لم يرتفع ولكن لا ندري هل هو على المضي مطلقا او على المضي عند عدم رؤية الماء
وكل منهما محتمل فرؤية الماء هو العارض واحتمال كونه قيدا للمجمع عليه يعني يرفع لاجله الحكم
وهو وجوب المضي يعارضه احتمال عدم كونه قيدا ويرد عليه ان المقتضي للاذعان بوجوب
المضي في الحال الاولى ليس نفس الاجماع بل مع ملاحظة المذكورة وهو لا يثبت عند رؤية
الماء لان عند رؤيته يعرض لنا الشك في وجود المقتضي وعدمه فلا بد من ضم امر اخر وهو

ان وجوب المضي عند عدم الرؤية لما كان ثابتا قطعا يحصل لنا الظن بوجوده في الحال الثاني الحاقا
للشيء بالاعم الاغلب وهذا الظن يدل على ان التحقيق كون الاجماع على وجوب المضي مطلقا لا عليه مقيدا
وان اراد بالحكم وجوب المضي كان المراد بثبوته هو ثبوت الوجوب على المكلف للمضي ولا
ان الاجماع ليس علة لهذا الثبوت بل هو كاشف عن العلة مع انا لو فرضناه علة لا بقاء
الحال فنقول ثبت وجوب المضي في الحال الاولى بالمقتضي وهو الاجماع والمظنون تحقق
الاجماع في الحال الثانية ايضا لانا نتكلم على هذا التقدير اي على تقدير حصول الظن ببقاء
كلما علم وجوده ويرد عليه ان الذي علمنا بوجوده هو الاجماع اما محتملا لان يكون
على وجوب المضي مقيدا بعدم الرؤية ولان يكون مطلقا واما مقيدا بعدم الرؤية ومثل هذا الاجماع
على تقدير القطع بوجوده ليس مقتضيا لثبوت الوجوب في حال الرؤية فضلا عن الظن فليس
ما يظن ببقائه هو المقتضي فالظاهر على هذا التقدير ايضا ان يقال ان وجوب المضي قد علم تحققه
في الواقع بالاجماع ولما كان المظنون بقاء ما قد علم بوجوده كان المظنون تحقق وجوب المضي
في الحال الثاني ولا نم ذلك لانه لا يكون المقتضي للاجماع غير مقيد بالحال الاول والحاصل
انه لا بد من ان يكون الدليل بحيث يمكن ان يراد منه ثبوت الحكم في الزمان الاول ولا
والحال الاولى وان يراد منه ثبوته فيما بعد ذلك الزمان وفي غيره لان تلك الحالة
ايضا حتى يكون المدلول انه فرض تحققه فيما بعد كان الدليل على تحققه في متن الواقع هو الدليل
الاول من كتاب او سنة او غيرهما المقصد في بيان ما يجري فيه الاستصحاب على
ما ظهر لي فان كان موافقا للقوم فنعم الوفاق والا فكل ميسر لما خلق له فاقول ما علم وجوده

في نفسه

استصحاب

في نفسه او لغيره بالضرورة او النظر ان علم في زمان خاص او على حالة خاصة يجب يكون
للزمان والحالة مدخل في الوجود فمثل هذا لا يجري فيه الاستصحاب في الزمان الاخر والحالة
الاخرى وكذا لو علم وجود الشيء في الزمان الثاني والحالة الثانية اللتين يحتاج الى الاستصحاب
فيهما ومن هذا القسم عدم الاحتياج الى الاستصحاب وان امكن اجراؤه فيه ايضا ما لو
علمنا بوجوب شيء معين او اشياء معينة علينا فانه يجب علينا ان نخرج عن عهدة الامتثال
بالقطع او الظن بوجود ذلك الشيء وتلك الاشياء ان دل دليل على جواز التعويل على الظن
ولا يجوز الاكتفاء بالشك في الوجود لان تحصيل اليقين بالبراءة ان امكن واجب عند
حصول اليقين باشتغال الذمة سواء قلنا بالاستصحاب وحصول الظن ببقاء ما كان
على ما كان او لم نقل بقيت صور اخرى منها ان يعلم من دليل وجود شيء في زمان او على حالة
مع احتمال ان لا يدوم ويزول بانقضاء الزمان وتغير الحالة وان يدوم مع الانقضاء و
التغير ومع احتمال ان يكون له مزيل وغاية في الواقع وان لا يكون وعلى التقدير الاول
قد يعلم وجودها ويحتمل ان يكون غاية ومزيلا وقد يشك فيه ومنها ان يعلم وجوده
واستمراره الى غاية معلومة او الى حدوث مزيل ولم يعلم متى هي وما هو وهل حدث ام لا
ومنها ان يعلم وجوده واستمراره الى غاية معلومة والى حدوث مزيل معلوم ولم يعلم
هل تحققت الغاية وحدث المزيل ام لا ومنها اذا علم وجوده واستمراره في الجملة ولم يعلم
انه ثابت دائما او في بعض الاوقات الى غاية او حدوث امر ثم وجد شيء ولم يعلم هل هو
غاية ومزيل ام لا وهل يصدق عليه الغاية والمزيل ام لا وجميع هذه الصور مشترك في حصول

ورجحان البقاء بعد ملاحظة الوجود المتقدم المتيقن فيمكن لمن عول على مثل هذا الظن اثبات
الحكم بشرطه فى البرهان الثانى وان جاز اثباته بغيره ايضا من دليل عقلى او نقلى كما سيظهر
انشاء الله فى المقدمة الثالثة وكذا كلاهما مشتركان فى ان الشك لو فرض من عدم عروضه فى الزمان
الذى عرض فيه او عند الحال التى فرض عروضه عندها لكنا قاطعين بالبقاء لان علم العروض
انما يكون عند القطع بان جزء من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين
بوجود المعلول لما مر من ان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة وزواله انما هو بعدمها
وتفاوت الموجودين فى ان احدهما قطعى فى الوجود قطعة قصيرة من الزمان بحيث لا
يصدق على الوجود فيها انه مستمر والاخر قطعى الوجود فى قطعة طويلة يصدق على الوجود
فيها انه مستمر لا يصير منشأ للاختلاف حتى ان الشك لو لم يعرض فى الثانى لكان
هناك شىء موجب لليقين بخلاف الاول والدليل مثل النقض لا بد ان يكون فى كل من هذين
الشقين محتملا لان يراد منه الدوام بحيث يشمل ما بعد القطعة الصغيرة والكبيرة وان يراد
منه عدم الدوام اعنى اختصاص الوجود بنفس القطعة وكذا كلاهما مشتركان فى ان من عمل بحكم
الشك فيهما نقض اليقين بالشك لان المراد باليقين والشك هو اليقين بوجود شىء
والشك فيه ايضا ثم بين الصور فرق ما ولكنه لا يجعل بعض الصور مما نقض فيه اليقين
باليقين مثلا لو انا علمنا من الدليل استمرار الحكم الى وجود مزيل وكنا شاكين فى صدق المزيل
على شىء حين علمنا وقطعنا باستمرار الحكم لعدم وجود ما نعلم او نشك انه المزيل بعد
ثم حصل لنا اليقين بوجود ما نشك بكونه مزيلا فلا شك فى انه يحصل لنا الان من هذا اليقين

الذى

الذى هو الجزء الاخير من علة حدوث الشك ولكن لو علمنا بمقتضى الشك لصدق علينا
الشك فى وجود الحكم وعدمه ولو فرضنا حصول العلم اليقين بكون الشىء مزيلا واليقين بوجوده
ايضا لكان السبب المعلول لحصول اليقين بعدم الحكم ففى هذه الصورة وان كان اليقين من اجزاء علة
حدوث الشك ولكنا لو علمنا بمقتضى الشك لصدق علينا انا نقضنا اليقين بالشك لا
باليقين كما انه لو علمنا باستمرار الحكم الى حدوث مزيل معلوم ثم شككنا فى وجوده فحصل لنا
الشك بوجود الحكم المعلوم المسمى وعملنا بمقتضى الشك لصدق علينا ذلك القول
فما ادعى الفرق لا بد من بيانه المقدمة الثالثة فى نقل ما افاده استادنا الكل ووحيد العصر
فى شرح الدروس اذ هو غاية ما يصل اليه ايدى الافكار وان سنح لى بعض التامل فى كلامه فا
المتهم هو فكرى الفاتر ونظرى القاصر فلا بد لى من التامل مرة بعد اولى وكرة بعد اخرى
فان ظهر على بعد ذلك الاعتراض فان الجواد قد يكبو والصارم قد ينبو وان مما قلته
من جملة ما اورد فى الحبل المتين لما لا مرجح ادعى منك لما ارجح قال ره عند شرح كلام الشهيد ره
ويجرى ذو الجهات الثلث حجة القول بعدم الاجزاء الروايات الواردة بالمسح بثلثة احجار
والحجر الواحد لا يسمى ثلثة احجار واستصحاب حكم النجاسة حتى يعلم لها مطهر شرعى وبدون
المسح بثلثة احجار لم يعلم المطهر الشرعى وحسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب لا يخرجان عن
الاصل لعدم صحة سندهما خصوصا مع معارضتهما بالروايات الاخر الواردة بالمسح
بثلثة احجار واصل البرائة بعد ثبوت حكم النجاسة ووجوب ازالتها لا يبقى مجال له
اقول اراد بالحسنة ما رواه عن ابى الحسن ع قال قلت له للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى

ما ثمه الحدث وبالموثقة ما رواه عن ابي عبد الله ع قال قلت لابي عبد الله ع الوضوء الذي
افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط الحديث
ثم قال ره بعد منع حجية الاستصحاب اعلم ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم
في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ
فيه الى شرعي وغيره فالاول مثل ما اذا ثبت حكم الشرع بنجاسة ثوب او بدن مثلاً
في زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان يجب الحكم بالنجاسة اذا لم يحصل اليقين بما
يرفعها والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة الثوب في زمان ففي بعد ذلك الزمان ايضاً
يحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف فيه وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وذهب بعضهم الى حجية
القسم الاول فقط واستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها كلها قاصرة عن
افادة المرام كما يظهر عند التأمل فيها ولم نتعرض لذكرها بل نشير الى ما هو الظ عندنا
في هذا الباب فنقول الظ ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه اصلاً بكلا قسميه
اذ لا دليل عليه تاماً لا عقلاً ولا نقلاً نعم الظ حجية الاستصحاب بمعنى اخر
وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا
او وقت كذا مثلاً معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلاً فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم
الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلاً له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده
والدليل على حجيته امران الاول ان ذلك الحكم اما وضعي او اقتضائي او تخييري و

لما كان

ولما كان الاول ايضاً عند التحقيق يرجع اليهما ينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين يثبت ما ذكرنا
اما على الاول فلانه اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية مثلاً فعند الشك بحدوث تلك الغاية
لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن
بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك
التكليف حال الشك ايضاً وهو المط واما على الثاني فالامر كذلك كما لا يخفى والثاني ما ورد
في الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا كما يدل على حجية المعنى الذي
ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض
في زمان اخر بالشك نظراً الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظ ان المراد من عدم
نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء
يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب
حصوله في زمان اخر لولا عروض شك وهو ظ فان قلت هل الشك في كون شيء مزيلاً
للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت
بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء
وشككنا في صدقها على شيء اخر ام لا فح لا ننقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت
ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في
ان الشيء الاخر ايضاً مزيل ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره اذ الدليل
الاول ليس بجار فيه لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة خصوصاً مع ورود

بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم والدليل الثاني الحق انه لا يتم من اجال و
غاية ما يسلم منه افادته الحكم في الصورتين اللتين ذكرناهما وان كان يرد ايضا بعض
المناقشات لكنه لا يتم من تاييد للدليل الاول فتامل فان قلت الاستصحاب الذي
ندعيه فيما نحن فيه وانت قد منعته الظاهر انه من قبيل ما اعترفت بحجيته لان حكم
النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعي اجماعا وههنا لم يحصل الظن المعتبر شرعا
بوجود المطهر لان حسنة بن المغيرة وموثقة بن يعقوب ليستا حجة شرعية خصوصا
مع معارضتهما بالروايات كما تقدم فغاية الامر حصول الشك بوجود المطهر وهو لا
ينقض اليقين كما ذكرت فما وجه المنع قلت كونه من قبيل الثاني ثم اذ لا دليل على
ان النجاسة باقية ما لم يحصل مطهر شرعي وما ذكره من الاجماع غير معلوم لان غاية
ما اجمعوا عليه ان بعد التغوط لا يصح الصلوة مثلا بدون الماء والتمسح ولا بثلثة
احجار متعددة ولا بشعب حجر واحد وهذا الاجماع لا يستلزم الاجماع على ثبوت الحكم النجاسة
حتى يحدث شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا فلا يكون من قبيل
ما ذكرنا فان قلت هب انه ليس داخلا تحت الاستصحاب المذكور لكن نقول انه قد
ثبت بالاجماع وجوب شيء على المتغوط في الواقع وهو مردد بين ان يكون المسح بثلثة
احجار متعددة او الاعم منه ومن المسح بجهات حجر واحد فما لم يات بالاول لم يحصل
اليقين بالامتثال والخروج عن العهدة فيكون الاتيان به واجبا قلت الاجماع على
وجوب شيء معين في الواقع مبهم في نظرنا علينا بحيث لم يات بذلك الشيء المعين

لكن

لا يستحق العقاب ممنوع بل الاجماع على ان ترك الامرين معا سبب لاستحقاق العقاب فيجب
ان لا يتركهما والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين مثلا معلوم عندنا
او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن
بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا يلزم
الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة ولا يكفي
الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة
ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب
شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء
من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا
بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء
المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان
بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء
في ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة كون الحكم صح
في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء
والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء
الفلاني ونص اخر على ان ذلك الواجب شيء اخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء والاخرون
الى وجوب شيء اخر دونه وظهر بالنص والاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين

معاقب لاستحقاق العقاب فلم يظهر وجه الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظن
الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية
هذا مجمل القول في هذا المقام وعليك بالتامل في خصوصيات الموارد واستنباط احكامها
عن هذا الاصل ورعاية جميع ما يجب رعايته عند تعارض المتعارضات والله الهادي الى
سواء الطريق اقول في كلامه ره مواضع للتامل والفحص ولا باس بالاشارة اليها الاول
قوله ره فعند الشك في حدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف الخ الدليل لا يرد عليه اولا
بان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك في تحققه بعد انقضاء
زمان لا بد للتحقق منه وهذا هو الذي اجرى القوم فيه الاستصحاب ببيانه انه كما نجزم
في صورة التي فرضناه بتحقق الحكم في قطعة من الزمان ونشك ايضا في القطع في
تحققه في زمان يكون الحدوث الغاية فيه وعدم حدوثه متساويين عندنا كذلك
نجزم بتحقق الحكم في زمان متصل بذلك الزمان لاحتمال وجود رافع الجزء من اجزاء علة
الوجود وعدمه فكان في صورة الشك في الصورة الاولى يكون الدليل محتملا لان يراد
منه وجود الحكم في الزمان الذي نشك في وجود الحكم فيه وان يراد منه عدم وجوده
فيه كذا حال الدليل في الصورة التي فرضناها وعلى هذا نقول لو لم يمتثل التكليف المذكور
لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة ولو امتثل لحصل القطع به لانه في زمان
الشك ان كان الواقع وجود الحكم فقد فعلنا ما كان علينا من التكليف وان كان الواقع عدمه
فقد خرجنا عما يفعلنا في زمان القطع عن العهدة وثانيا بان يحصل القطع او الظن بالامتثال

في زمان لا يعلم تحققه لا في زمان نشك في تحققه صح

بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف وفي زمان الشك ليس شيء
منهما حاصلا ولو تمسك بان الشك انما هو في اول النظر واما ملاحظة اليقين الذي
كان حاصلا هو الظن ببقاء التكليف فيكون المرجع هو ما قاله القوم ونحن كما نطالبهم بدليل
التعويل على مثل هذا الظن نطالبه ره ايضا والظاهر ان بناء كلامه ره على ان اليقين
بشغل الذمة اذا حصل فلا بد من اليقين او الظن بالبراءة ولا اقل من الظن وانما
يقين شغل الذمة بعد عروض الشك في البراءة مشكوك كافيه ايضا وقد ادعى الاجماع
على هذا ايضا الثاني قوله ره لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان
اخر لولا عروض شك وهو ظاهر لان اليقين بوجود الشيء في زمان يدل على وجود جميع
ما يتوقف عليه وجود ذلك الشيء فلولا عروض الشك في ارتفاع جزء من اجزاء ما يتوقف
عليه لكنا قاطعين بوجوده لوجود علته التامة وقد اشرنا الى هذا فيما قلناه في المقدمة الثانية
ايضا الثالث قوله ره ان الدليل الاول ستعرف ان الدليل جار فيما هو ادون من هذا
الرابع قوله ره لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة فلا ان مبنى الدليل العقل
على وجوب تحصيل الظن او اليقين بالبراءة بعد حصول اليقين بشغل الذمة وجميع هذه
الصور مشترك في اليقين بالاشتغال والشك في البراءة نعم سبب الشك في بعض الصور
هو الشك في انه هل له غاية ام لا وفي البعض بعد القطع بان له غاية هو كون المرتبة
او الغاية مرددة في نظرنا بين اشياء ثم انه ره سيحكم على ما سننقله الخ بانه اذا ثبت
الحكم في الجملة مع الشك في انه ثابت دائما او في بعض الاوقات الى غاية معينة محدودة

او لا نستصحب الى ان يعلم المزيل لدخوله تحت قوله ع لا ينقض اليقين بالشك وهذا يدل على
ما ادعيناه من الشركة فتامل الخامس قوله ره والحاصل الى اخر التشقيق فقد اعترض عليه
بان بين حصرها يجري فيه الاستصحاب بالمعنى الذي قاله في صورة واحدة في اول كلامه
مع انه ذكر هنا صورا اربعة واجيب بان ما ذكره اولا على سبيل التمثيل واما قوله ره
واما اذا لم يكن الى اخرها افاده فيبتدا وكا لو كان ما قدمناه من كون تكليف المتحير التخيير
فتدبر وله ره حاشية عند شرح قول الشهيد ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه به
وهي هذه وتوضيحه ان الاستصحاب لا دليل على حجيته عقلا وما تمسكوا به ضعيف
وغاية ما يتمسك فيها ما ورد في بعض الروايات الصحيحة ان اليقين لا ينقض بالشك
ابدا وانه ينقضه بيقين اخر مثله وعلى تقدير تسليم صحة الاحتجاج بالخبر في مثل هذا الحكم
وعدم منعها بناء على ان هذا الحكم الظ انه من الاصول ويشكل الى التمسك بالخبر الواحد
في الاصول ان سلم جواز التمسك به في الفروع نقول الظ اولا انه لا يظهر شموله
للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور
الذي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشا الحكم شرعي بالعرض ومع عدم
الظهور لا يمكن الاحتجاج به فيها وهذا ما يقال ان الاستصحاب في الامور الخارجية
لا عبرة به ثم بعد تخصيصه بالاحكام الشرعية نقول الامر على وجهين احدهما ان
يثبت حكم شرعي في مورد خاص باعتبار حال يعلم من خارج ان زوال تلك الحال
لا يستلزم زوال ذلك الحكم والاخر ان يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك مثال
للاول

الاول اذا ثبت نجاسة ثوب خاص باعتبار ملاقاته للبول بان يستدل عليها بان هذا
شيء لاقاه البول وكلما لاقاه البول نجس فهذا نجس والحكم الشرعي النجاسة وثبوته باعتبار
حال هو ملاقاة البول وقد علم من خارج ضرورة واجماعا او غير ذلك بانه لا تزول النجاسة
بزوال الملاقاة فقط ومثال الثاني ما نحن بصدده فانه ثبت وجوب الاجتناب عن
الاناء المخصوص بانه باعتبار انه شيء يعلم وقوع النجاسة فيه بعينه وكل شيء كذلك يجب
الاجتناب عنه ولم يعلم بدليل من خارج ان زوال ذلك الوصف الذي يحصل باعتبار
زوال المعلومية بعينه لا دخل له في زوال الحكم وعلى هذا نقول شمول الخبر للقسم الاول ظ
فيمكن التمسك فيه بالاستصحاب واما القسم الثاني فلانا التمسك فيه مشكل فان قلت
بعد ما علم في القسم الاول انه لا يزول الحكم بزوال الوصف فاي حاجة الى التمسك بالاستصحاب
واي فائدة فيما ورد فيها الاخبار بان اليقين لا ينقض لا بمثله قلت القسم الاول
على وجهين احدهما ان يثبت ان الحكم مثل النجاسة بعد ملاقاة النجس حاصل ما لم يرد عليه
الماء على الوجه المعتبر في الشرع وح فائدته ان عند حصول الشك بورود الماء لا يحكم بزوال
النجاسة والاخر ان يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف لكن لم يعلم انه ثابت دائما
او في بعض الاوقات الى غاية معينة محدودة اولا وقد تشرح انه اذا ثبت الحكم في الجملة
فيستصحب الى ان يعلم المزيل ثم لا يخفى ان الفرق الذي ذكرنا من ان اثبات مثل هذا بمجرد
الخبر مشكل مع انضمام ان في القسمة القسم الثاني لم يبلغ مبلغه في القسم الاول وان
اليقين لا ينقض بالشك يحتمل ان ظاهره ان يكون اليقين حاصلا لولا الشك باعتبار

دليل دال على الحكم في عموم صورة ما سئل فيه اذ لو فرض عدم دليله عليه لكان نقض اليقين
حقيقة باعتبار عدم الدليل الذي هو دليل العدم لا الشك كانه يصير قريبا ومع ذلك ينبغي
رعاية الاحتياط في كل من القسمين في الامور الخارجية ايضا قوله حال الشرع ثم ان الغزالي
قال المحجة استصحاب الاجماع في محل الخلاف ولعمري لقد دق النظر قال العلامة ره وحقيقة
قال الغزالي المستصحب ان اقر بانه لم يقم دليلا في المسئلة بل قال انما انا ناف ولا دليل على
النافي فسيأتي بيان وجوب الدليل على النافي وان ظن اقامة دليل فقد اخطا فانا
نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه وهو ان كان لفظ الشارع فلا بد
من بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج لا عند وجوده وان دل بعمومه على
دوامها عند العدم والوجود معا كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص
وان كان باجماع فالاجماع انما انعقد على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود ولو كان
الاجماع شاملا لحال الوجود كان المخالف له خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع
الصلوة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا
بعدم الهبوب وانعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان
يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء
الجامع فهو محال وهذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمع
فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى
الاجماع عند الوجود وهذه الدقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن

استصحابه مع الخلاف والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم
والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بان العموم يتناول بصيغته
محل الخلاف فان قوله ع لا صيام لمن لم يبيت الصيام شامل بصيغته صوم رمضان مع
خلاف الخصم فيه فيقول اسلم شمول الصيغة لكني اخصصه بدليل فعليه الدليل وهنا
المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف لاستحالة الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل
شمول الصيغة مع الدليل فهذه دقيقة يجب التنبه لها قال فان قيل الاجماع يحرم الخلاف
فكيف يرتفع بالخلاف واجاب بان هذا الخلاف غير محرم بالاجماع وان لم يكن المخالفة
خارقة للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود فمن الحق الوجود بالعدم
فعليه الدليل لا يقال دليل صحة الشروع دال على الدوام الى ان يقوم دليل على الانقطاع لانا نقول
ليس ذلك الدليل الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند العدم فان كان نصا
فبينه لننظر هل يتناول حال الوجود ام لا لانا لم ننكر على من يقول الاصل ان ما
ثبت دام لوجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما
اذا ثبت موت زيد او بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب لكنا نقول هذا وهم باطل
فان كل ما ثبت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت
ولولا دليل العادة على ان الميت لا يحيى والدار لا تنهدم بعد البناء الا بهادم او طول
الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو اخبر عن قعود الامير واكله ودخوله الدار
ولم يدل العادة على دوام هذه الاحوال فانا لا نقضي بدوامها فكذا اخبار الشارع عن دوام

الصلوة مع عدم الماء للتيمم خبرا عن دوامها مع وجوده فيفتقر دوامها الى دليل اخر وان

ان اراد بدليل الدوام علته فقد قلنا انما هي علة الثبوت بعينها وكذا ان اراد به ما

يوجب اذعان الفقيه بالحكم لا بمعنى ان الدليل دل على الثبوت في الزمان الثاني و

الحالة الثانية بالخصوصية فاذعن لاجلها الفقيه بالثبوت فيهما اذ لو كان كذلك لما

كنا محتاجين الى الاستصحاب بل بمعنى ان الفقيه بعد حصول الظن له بالبقاء بعلم ان المراد

بالكتاب او السنة هو الدوام فلا بد من كون الدليل مطلقا غير مقيد بالدوام وعدمه

محتملا في اول النظر لهما واما ان ظن الوجود في ثاني الحال لا بد له من موجب فنحن نقول به

واما انه هل هو العادة او غيرها فلا يهمنا لان دعوينا هي ان حصول الظن بالبقاء بعد

القطع بالوجود وان لم نقطع بدوامه وعدم دوامه امر وجداني لا يقبل المنع وانما

يتوجه المنع على دعوى حصوله من مجرد القطع بالوجود ونحن لا نقول به ثم انك اذا

تاملت القولين للغزالي اعني قوله بحجية استصحاب الحال وعدم حجية استصحاب

حال الاجماع قضيت منه العجب لان مبنى قوله الثاني انما هو اصول المنكرين لاستصحاب

الحال كقوله فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه وكقوله فان كل ثابت

جاز دوامه وعدمه فلا بد للدوام من سبب ودليل سوى دليل الثبوت اللهم ان يجمع

بين قوليه بان قوله بحجية استصحاب الحال ليس مبنيا على ما قبله القوم دليلا من حصول

الظن بل هو مبني على دلالة الروايات عليها كما سيظهر ان شاء الله والروايات لا تدل

على حجية استصحاب الاجماع في محل الخلاف او بان يكون غرضه من دلالة الدليل على الدوام

كونه

كونه بحيث لو علم او ظن وجود المدلول في الزمان الثاني او الحالة الثانية لاجل موجب لهذا الظن

لكان نحمله على ارادة الدوام منه ممكنا ممكنا والاجماع ليس كذلك لانه يضاد الخلاف وكيف يدل — الدليل صح

على كون المختلف فيه مجمعا عليه كما يرشد اليه قوله والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع

مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده ويكون غرضه من قوله

فلا بد له من سبب الرد على من ادعى ان علة الدوام هو مجرد تحقق الشيء في الواقع وان الاذعان

به يحصل من مجرد العلم بالتحقق فرد عليه بانه ليس الامر كذلك وان الاذعان والظن بالبقاء

لا بد من امر اخر ايضا كالعادة او الامارة او غيرهما قوله وهو التمسك بثبوت ما ثبت الخ

هذا التعريف كاكثر التعاريف لا يخلو من مسامحة لان الاستصحاب هو المتمسك به وليس

هو التمسك او الاثبات او ما شاكلهما والامر هين وكان من لم يذكر الحال واكتفى بالوقت

كالمحقق من شرح الدروس وكما قاله شيخنا البهائي حيث قال هو اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا

على ثبوته في الزمان الاول نظرا الى ان تغير الحال بتغير الوقت مثلا زمان او ذكر الوقت تمثيلا

وهذا هو الظ ولقد عبر عن المبحث شارح المختصر بما هو اوضح من تعبير غيره قال فيه معنى استصحاب

الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف

في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزني

والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق

عندهم في صحته بين ان يكون الثابت به نصا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا

لم تكن الزكاة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من غير

السابقين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل
عدمه لنا انا اما نتحقق وجوده او عدمه في حال ولم نظن طرو معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه
وهذا امر ضروري ولولا حصول هذا الظن لما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال
بما يستدعي زمانا من حراثة او تجارة ولا ارسال الودائع والهدايا من بلد الى بلد بعيد
ولا القراض ولا الديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفها واذا ثبت الظن فهو متبع
شرعا قوله حجة المثبتين الخ لقد احسن ره في التاديب عن حجة المثبت وعن الاعتراض
عليه حيث ان المثبت ما زاد على دعوى الظن والمعترض على عدم اعتباره قوله والمسائل
التي ذكرها الخ اقول قال المحقق في اصوله الوجه الثالث عمل الفقهاء باستصحاب الحال
في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف فيجب العمل به
اما الاولى فكمن تيقن الطهارة وشك الحدث فانه يعمل على يقينه وكذا بالعكس ومن
طهارة ثوبه في حال يبني على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة يبني على بقائها
حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء نكاحه ولم يقسم امواله ويعزل نصيبه
من المواريث وما ذلك الا للاستصحاب حال حياته وهذه العلة موجودة في موضع الاستصحاب
اقول لا شك ان هذه المسائل وامثالها مما لا خلاف فيه تبتني فيها على اليقين السابق
ولكنه بمجرده لا يكفي لاثبات حجية الاستصحاب مط اذ ربما كان لهم دليل اخر دلهم
على لزوم ذلك البناء في خصوص تلك المسائل ولم يكن دليلهم على الفتوى بها هو ان
ان الظن حاصل ببقاء ما كان حتى يقال ان هذا لو كان موجبا للحكم لكان موجبا اينما وجد

وبقي

وبقي ان الاستصحاب لو ثبت اعتباره في بعض المسائل ثبت في الكل حذرا من لزوم خرق الاجماع
اذ لا قائل بالفصل ولكن الظ ان العامة لا دليل لهم في اثبات تلك المسائل الا الاستصحاب
فعلى هذا يصح اجراء هذا الدليل من قبلهم واما نحن معاشر الخاصة فنحن نقلنا على الاحاديث وسيجي
انها ما يدل على اعتبار هذا البناء ولكنها لا يدل على ابتناء ذلك البناء على حصول الظن
بالبقاء مع اليقين بالوجود الا بضرب من الحدس بل يدل على ان الشك في الوجود لا يرفع
اليقين السابق ويظهر منه ان مع الظن بالوجود يبنى على اليقين السابق بطريق الاولى
ولا يضر ذلك لان كل موارد الاستصحاب التي يبتنون فيها الحكم به لابد من يقين سابق
فيها وينبغي التنبيه على ادلة من قال بجواز اتباع الظن في الاحكام الشرعية اقول حجة من نفى
الاتباع ظاهرة لمن تتبع الكتاب والاخبار المتواترة بالمعنى فبعد ظهور ضعف حجج المثبت
يظهر ان الاصل عدم الجواز لا دليل القاطع على جواز العمل به فمنها ما ذكره العلامة ره
وهو انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان اقول الظ ان مراده
بالوجوب هو الوجوب العقلي اي بالنظر الى ذكره المذهب ومراده من قوله وهو بديهي
البطلان انه قبيح لا يجوز فعله بالبديهة ويحتمل ان مراده من الوجوب المعنى المقابل للامكان و
الامكان متناع كا وهمه ظ قوله وهو بديهي البط لان مثل هذه العبارات تستعمل في المحالات
والقبيح لابد ان يكون من الافعال الاختيارية وقد استدل ره في موضع اخر على وجوب العمل
بالراجح لزم العمل بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح والظ ان المراد في الموضعين
شيء واحد والجواب عن هذا الدليل هو ان عمل المعنى بالظن اما ان يراد منه الافتاء او عمله بنفسه

وكل منها يتصف بالمرجحية والمرجوحية لا بمعنى المظنونية والموهومية بل بمعنى استحسان العقل
او الشرع وعدم الاستحسان او كون الفعل او الترك اولى عند الفاعل لداع او غرض فان اراد بالعمل
الافتاء وبالراجح المظنون وبالمرجوح الموهوم مع قطع النظر عن كون الافتاء بالمظنون راجحا
وبالموهوم مرجوحا بالمعنى الذي ذكرناه فلا نسلم قبح الافتاء بالموهوم اذ ربما كان مستحسنا
عند العقل كما اذا كان المظنون الاباحة وكان الفعل مستلزما للمشقة او مما الى ان الافتاء بالراجح
مستلزم لرفع تلك المشقة والمضرة مع عدم الضرر عرفي الترك وكان الافتاء موافقا لغرض المفتي
لا لان الافتاء اخبار قطعي او ظني بالافتاء بالموهوم يصير كذبا فيكون قبيحا لانا نقول
كلامنا على هذا على تقدير عدم ملاحظة حال نفس الافتاء من حيث حسنه وقبحه وبجامعة ان
المراد بالافتاء ايضا وكان مقصوده ان نفس الافتاء بالمظنون راجح عند العقل
مستحسن بدون ما ذكره وبالموهوم قبيح ليصير حاصل الدليل ان الافتاء بالمظنون لو لم يكن واجبا
عند العقل مستحسن بدون ما ذكره وبالموهوم قبيح ليصير حاصل الدليل ان الافتاء بالمظنون راجح
عند العقل لكان الافتاء بالموهوم واجبا عنده مع انه مرجوح يقبح فعله عند العقل
فنقول لا نسلم حكم العقل بلزوم الافتاء مطلقا لا بالمظنون ولا بالموهوم نعم يحكم العقل
بان الافتاء لو كان واجبا لكان هو الافتاء بالمظنون والملازمة انما تنفع على تقدير لزوم
الافتاء اما بالمظنون او الموهوم وان اراد بالوجوب الشرعي بناء على انه يجب على المفتي
الافتاء اجماعا اما بالمظنون او الموهوم فان كان الاول ثبت المط وان كان الثاني
لزم وجوب الامر بالقبيح والجواب ان الاخباريين ره وهم من اهل الاجماع يقولون انما يجب بالمقطوع

به واما عنه فالتوقف والاحتياط فلا يتم مطلوبه وبعض على الافتاء حال العمل بنفسه ومنها
ما استنبط من احتجاج ابن شريح فانه اورد حجة لوجوب العمل بخبر الواحد فاستفيد منها ما هو
في وجوب العمل بالظن وهو ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون
واجب والجواب على ما استفاد من كلام المحقق في اصوله في مبحث العمل بالاخبار هو منع ان مخالفة
الظن مظنة للضرر وهذا لانه علمنا بوجوب بحسب الدلالة من الشارع على ما شرع التكليف
به يؤمننا الضرر وعند صدق المخبر ثم ما ذكره منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر
فان الظن يحصل عند خبره كما بين لولا الاجماع لقلنا به لانا نقول حيث منع من اطراد هذه الحجة
دل على بطلانها لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه وعلى ما نقل عن شارح المختصر وحيد
عصره جمال الملة والدين ره في حاشيته على هذا الشرح هو منع الوجوب بل هو اولى للاحتياط وعلى
تقدير التسليم فالمسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة
بالمعاد فان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات اول انظر الجمع هذين
العنوانين للوجوب مع الظن ثم انظر الى من يدعي الوجوب مع الاحتمال ومنها ما استفاد من كلام
صاحب المعالم ره وهو ان باب العلم القطعي بالاحكام الغير الضرورية منسد في نحو زماننا اذ الموجود
من ادلتها لا يفيد غير الظن وانا نحقق انسداد باب القطع كان التكليف به بالظن فالوحيد
عصره في الحاشية على ما نقل عنه ويرد عليه ان انسداد باب القطع كان التكليف به بالظن
العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيما حتى يتم ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل
بالظن بكل حكم حصل العلم به عن ضرورة او اجماع يحكم به وما لم يحصل العلم به يحكم فيه باصالة البراءة

لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يجب تكليف
علينا الا بالعلم به او ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم فعندما انتفى الامران فيه يحكم العقل
ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها
حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الآحاد وبخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا
ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا
ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل
اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالبسملة و
الاخفات بها في الصلاة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك القسمة
فلا محيد عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما لثبوت وجوب اصالة اصل التسمية وعدم ثبوت
خصوص الجهر او الاخفات فلا حرج لنا في شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا نعمل
بالظن اصلا قوله حجة النافين الخ انت تعلم ان الاحكام الخمسة تثبت لموضوعاتها من افعال
المكلفين اما بحكم العقل والشرع كاشف واما بنفس جعل الشارع واما ثبوتها عند المجتهد فان كان بدليل
قطعي فلا معنى للاستصحاب اليه بصيرورة دع اباه ولا نم انه منعنا من الحكم والافتاء بوجوب شيء
مثلا مع القطع بانه حكم بوجوبه وان كان بدليل ظني فمن يظن ان القاطع دل على ان ما به يحصل للمجتهد
الظن بالحكم حجة منصوبة من قبل الشارع ثباتا كان او استصحابا او غيرهما فالكلام معه
في هذه الدعوى والحق انها دعوى باطلة ومن يقول بان العمل بالظن ممنوع منه وهو الاصل
الا ما اخرجه الدليل فهو يمنع كون الاستصحاب حجة شرعية الا بدليل فظهر انه حاصل هذه الحجة

رمزكن

منع كون الاستصحاب لمفيد الظن دليلا منصوبا من قبل الشارع مخرجا عن الاصل الثابت وهو عدم
جواز اتباع الظن في الاحكام الشرعية وهذا المنع متوجه ولكن سيجيء ان الاحاديث دالة على الحجية
فانتظر وابعض النافين بني حجته على عدم حجية الاستصحاب على عدم افادته الظن وقد عرفت انه
خلاف الوجدان وعلى تقدير تسليم بذل الاحاديث الآتية على لزوم البناء على اليقين السابق
مع الشك وبه يجيب المط كما سيظهر ان قوله والصابغة الخ قد استقر راي المحققين على ان
الخطاب الوضعي مرجعه الى الخطاب الشرعي وان كون الشيء سببا للواجب هو الحكم بوجوب ذلك
الواجب عند حصول ذلك الشيء كما مرت الاشارة اليه من شرح س قوله وعلى الاول الخ
اقول من يكون الامر موقتا اول وقته واخره معلوما ولكنه يعرض الشك في حدوث الامر في الغاية
مع احتياج المجتهد في اثبات الوجوب او الندب والحكم بهما او الحكم بعدمهما عند عروض الشك
الى دليل عقلي او نقلي غير ذلك الامر كما ظهر مما نقلناه من الاستاد دام او يتضح ايضا مما نقول
بعد انه يتضح مما تقدم وشرحنا لما افاده المصنف نعم لا ينحصر الدليل في الاستصحاب بل يجوز اثبات
الحكم بغيره ايضا كما ظهر ايضا مما نقلناه والما دعوى عدم جريان الاستصحاب فيه فقد علم ما فيها
من المقدمة الثانية لا يمكن حمل الكلام المصنف على ان غرضه ان اثبات الاحكام الشرعية في الواقع
لا طريق اليه الا من قول الشارع اما لان الاحكام انما هي بجعله ووضعه او لان قوله كاشف
عن الواقع لانا نقول من يقول بالاستصحاب يقول بهذا القول ايضا انما النزاع في حصول
الظن بالوجود في الزمان الثاني لمن اليقين السابق ثم في اعتبار ذلك الظن لحكم المعتبر في
الوجود في ذلك الزمان وتقدم في المقدمة الثانية تفصيل القول في علة الثبوت والاثبات

فنذكر قوله وعلى الثاني الخ اقول لابد من استيفاء الاقسام في الجملة ليتضح المقال وان كان في الكلام

بعض التكرار فنقول بعض بعد فرض كون التكليف غير مشروط بشيء كالعلم بالغاية او المزيل

كالمزيل شرح بين الامر اما موقت او لا وعلى التقديرين فاما ان نقول بافادته للمرة او التكرار

او لا وعلى التقادير فاما ان نعلم ان الحكم لا مزيل له او نشك فلا ندري هل له مزيل ام لا او نعلم ان له

مزيلا وعلى التقدير الاخير فاما ان نعلم انه ما هو او نعلمه وعلى هذين التقديرين اما ان نعلم

وقت حدوثه ونعرف علمه او نشك غير تم الموقت لابد له من اخر وغاية فاما ان نعلمها او

لا نعلمها وعلى التقديرين فاما ان نكون عالمين بحدوث الغاية او شاكين فيه ففي جميع هذه الصور

لا يعلم من الامر اشتغال الذمة عند عروض الشك في بقاء التكليف مثلا الوقت الذي يعلم غايته

او مزيله مع الشك في حدوثها وغير الامر للمرة يعلم اشتغال الذمة به في الزمان الذي

يعلم عدم حدوثها فيه من الامر واما وجوب الاتيان بالمامور به عند الشك في بقاء التكليف

اللازم للمشكك للشك في حدوثها فلا يكفي له فيه الامر اذ القدر المعلوم منه هو الوجوب في زمان

خاص معين في الواقع مسه الغاية معينة او الحدوث امر اخر اما مع الشك في حدوثها

المستلزم ذلك الحدوث لرفع التكليف المستفاد من الامر فلابد من دليل اخر وهو اما ما افاده

الاستاد او غير ذلك واما الاستصحاب الذي ذكره القوم وعلى ما ذكرنا باقي الاقسام

واذا تاملت جميع الاقسام وجدت بعضها لا يجري فيه الدليل العقلي الذي ذكره الوحيد

البهبهاني على بعض الوجوه وان امكن اجراء الاستصحاب فيه بالمعنى المشهور كما اذا لم يفد

الامر مرة ولا تكرارا سواء كان موقتا ام لا فان ما يستفاد منه هو لزوم الاتيان بالمامور

مرة لا لكون المرة مراد بل لان ايجاد الحقيقة لا يمكن في اقل منها فلو اتى المكلف في الوقت او مدة

العمر لخرج عن التكليف المقطوع به والتكليف بالزائد مشكوك فيه من اول الامر فلا يجري

فيه ما افاده قدس سره لان الاجماع انما هو لزوم تحصيل البراءة عن المقطوع به اذا طرء

عليه الشك لا عن التكليف الذي لم يكن قطعيا قط وانت لكلم بعد ما عرفت ما ذكرنا ظهر لك

ما في قول المص فالمتمسك ح في ثبوت ذلك الحكم في زمان الثاني بالنص وما في قوله وعلى الثاني

ايضا كك وذلك لانه يمكن ان يفيد الامر الغير الموقت للتكرار وان يجعل الشارع للتكليف

مزيلا ويحصل لنا الشك في حدوثه فانه لا يمكن الحكم ببقاء التكليف لاجل الامر وكذا ما

في قوله والا فذمة المكلف مشغولة الى اخر ما افاده وح لان النص اعاد لعلى اشتغال الذمة

في الجملة ولا دلالة له على صورة الشك في حدوث المزيل وارتفاع التكليف قوله والتوهم الخ

لعل ما بقي في مبحث الاوامر والنواهي من فوائح الحاشية يغنيك فيما ذكره فراجع قوله ولا يمكن

ان يقال الخ الامر كما افاده وح لان فعل الموقت في خارج وقته يحتاج الى دليل مستانف قوله

وكذا الكلام في النهي الخ يظهر حاله من حال الامر بعد التامل قوله فالاحكام الخمسة الخ قد

عرفت ان الاستاد ارجع الوضعية الى الشرعية وسا في الدليل في الكل ومسافة الاستصحاب

المختلف فيه يظهر من تضاعيف كلامنا قوله وعنه لتحريم ام الموطوءة يعني ان الشارع جعل الايجاب

والقبول في خصوص النكاح سببا لتحريم ام الموطوءة قوله فينبغي الخ نعم ينبغي ان ينظر الى الدليل

فان افاد ان هذا الشيء سبب لهذا الحكم وانه متى وجد وجد ولا مزيل ولا رافع له دائما فلا

احتياج الى الاستصحاب بل نعلم البقاء من الدليل وكذا ان افاد انه ثابت الى ان يحصل للمكلف

العلم بوجوب المزيل فنحكم بالثبوت في صورة الشك ايضاً واما اذا دل على ان هذا الشيء سبب
للحكم الى ان يتحقق الشيء الفلاني في الواقع فحصل الشك في تحققه فيحصل الشك في بقاء التكليف
ويحتاج الفقيه في الحكم بالبقاء الى الاستعانة بشيء اخر **قوله** وكذا الكسوف والحيض الخ
ليس السبب وقتا للحكم ايضا كالدلوك نعم الحكم ثابت في مجموع زمان تحقق الكسوف والحيض
قوله وجميع ذلك الخ نحن نعترف بان ثبوت الحكم في شيء من اجزائه وظائفه الواقع في ليس ثابتا
لثبوت الحكم في الجزء الاخر وانما نقول ان اثباتها وادعائنا به في الجزء الذي نشك انه الجزء
الواقعي للزمان انما هو بمعونة الاستصحاب **قوله** نظيره ما مر الخ هذه العبارة فيها مسامحة
لانها مشتملة على عقدين سلبي وايجابي ولو سلم ان الاول وهو عدم جريان الاستصحاب
في الاحكام الشرعية يثبت مما قاله (ره) فلم يثبت الثاني وهو جريانه في الاحكام الوضعية نعم ان
يثبت فيثبت بقوله بعد **قوله** فان مرجعه الخ نحن نقول بعين ما يقال من ان النجاسة
كانت ثابتة قبل زوال التغير فيكون ثابتة بعده مرجعه الى ان وجوب الاجتناب كان ثابتا
قبل ان يكون ثابتا بعد وكذا نقول في المتيمم **قوله** لا يحصل العلم بل ولا الظن اقول اما العلم
فنعم واما الظن فقد علم حاله مما اسلفناه فالذي يقتضيه النظر بقول كلي في السبب وغيره
مع قطع النظر عن تحقق بعض الاحتمالات في الواقع هو ان هذه الامور ان كانت علية فلا بد
من وجود السبب والشرط ومن عدم المانع عند وجود المسبب والمشروط وان كانت شرعية
فقد يكون لها علاقة عقلية ايضا مع المانع وقد لا يكون وعلى الثاني لا يجب وجود السبب
والشرط ولا عدم المانع عند وجود المسبب والمشروط اذ هذه الامور علامات ومعرفات

لا علة

كعلاقة لها مع المانع كعلاقة العلل العقلية معه فربما جعل الشارع حدوث امر علامة وشرطا
ومانعا ومع عدم هذا الامر الحكم ايضا بوجود المانع مثلا جعل التغير بالنجس سبب نجاسة الماء
فعند زواله بنفسه يبقى النجاسة بحالها على المشهور فالعلم بتحقق الحكم الوضعي في الزمان الثاني
او الظن به او الشك لا يحصل بمجرد علمنا بوجود السبب في الزمان الاول لاستصحاب بقائه وان
علمنا عدم السبب فنقول يثبت في المثال وجوب الاجتناب عن هذا الماء وقت التغير وثبوت ملزومه
اي النجاسة فنستصحب وان علم التغير وعلى الاول ان علمنا وجود السبب او الشرط او المانع او
عدم واحد منها في الزمان الثاني فنعمل بمقتضى العلاقة العقلية وان لم نعلم واحدا منها فيجري
الاستصحاب فيه فان شئت اجريته في الحكم الوضعي ثم تثبت لازمه وان شئت اجريته ابتداء
في الحكم الشرعي المعلوم المتحقق في الزمان الاول نعم ان المناط في الاستصحاب هو اليقين السابق
او الظن انا عبرناه مع تجدد ما شك معه في البقاء وكون الامر المعلوم او المظنون او كلا من
الاحكام الوضعية او الشرعية ليس له دخل في الاستدلال فلا تفاوت لاجله الحال **قوله** بل
وظن اي لو طرء الظن لم يعمل به هذا حق عند من لا يعمل بمطلق الظن بل يعمل بما اعتبره الشارع
واما من يعمل به مطلقا فلا محيص له عن العمل كما اومانا اليه سابقا **قوله** الا ان الظاهر من الافراد
الخ اقول اجزاء الحركة والزمان والسكون المنطبق عليهما وبالجملة الامور الغير القارة
لا يجري فيها الاستصحاب لان ما هو كذلك لا يتم وجوده فلا يظن بقاؤه فليس المراد بالامر المتيقن
من الوضوء المحكوم عليه بالبقاء عند الشك هذه الحركات والسكنات من الغسل والمسح
بل الحالة التي تحدث بعدها سواء كانت صفة اعتبارية او حقيقية غير معلومة الماهية عندنا

لانها هي اللتي يحكم ببقائها عند الشك في وجودها وهي الطهارة في الحقيقة اذا عرفت هذا
فنقول الدليل العقلي قائم على ان كلما يمكن بقائه اذا وجد فهو لا يعدم الا بمزيل هو عدم جزء
من اجزاء علته التامة كما مر سابقا الاشارة اليه في المقدمة الثانية وقد يعبر عن هذا العدم بما يلازمه
من الوجودات او العدمات والاشارة حصل الاخبار الواردة في هذا الباب بما اذا دل
الدليل الشرعي على استمرار الشيء الى حدوث حال كذا او وقت كذا كما مر فان اراد ان الدليل دل
على ان الوضوء مثلا با المغيى الذي ذكرناه الذي هو من موارد هذه الاخبار بل هو الاصل
في اكثرها اذا احدث فهو مستمر في الواقع في قطعة خاصة من الزمان ثم ينتهي بقاؤه بالمزيل و
بالجملة ليس ثم ما قد يوجد ويعدم فالاعتبار يشهد بخلافه فان المكلف قد يحصل له الطهارة
فيحدث من غير تراخ ومهلة بل الغالب بقاء الطهارة زمانا تاما في اكثر المكلفين وان اراد
ان الدليل دل على انه ما يمكن بقائه الى حدوث المزيل وانه لا يعدم الا به فقد عرفت ان
جميع موارد الاستصحاب لا بد ان يكون كذلك فظهر ان هذه الاخبار تدل على حكم كل شيء علم
وجوده ثم شك فيه سواء علم استمراره ام لا بل يكفيه احتمال الاستمرار واما الاخبار الدالة
على ان الوضوء لا ينقضه الا الحدث فلا تفيد اكثر من ان للوضوء مزيلا هو الحدث سواء طرء
عليه بلا مهلة او بعد حين والظ ان المص ايضا يقول بشمول تلك الاخبار للصورتين اللتين ذكرها
العموم وانه لا اختصاص لها بالصورتين اللتين ذكرهما قدس سره في الشرح وسلم دلالة الاخبار
عليهما دلالة ظ دون غيرهما قوله ع ولا ينقض اليقين ابدا بالشك نقل بعض الفضلاء في
رسالته المعمولة في الاستصحاب عن افضل المحدثين الفاضل المجلسي ره ما هذا لفظه استدلاله

على حجية الاستصحاب مطلقا بان اليقين والشك جنسان معرفان باللام فيفيدان العموم في كل
يقين وشك ويرد عليه اولا ان افادة المعرف باللام للعموم مم لان اللام حقيقة في الجنس و
العهد الخارجي مجاز في الاستغراق والعهد الذهني ولا يصار اليهما الا بقرينة وحيث لا عهد
يصرف الى الجنس وثانيا ان هذا رفع للايجاب الكلي ويتحقق في ضمن ايجاب البعض وبعبارة
اخرى التمسك بالعموم محل مقصودكم لان المعرفة في سياق النفي لا تفيد العموم بل لا بد لكم
من اثبات النكارة حتى يفيد ذلك اللهم الا ان يق تاكيده بابدا يدفع ذلك لانه يبعد
ان يكون قيدا للمنفي ولا للنفي التأبيد في الزمان في البعض والظ ان يكون للتعميم في الافراد
فتامل ويمكن ان يستدل به على العموم بوجه اخر وهو ان قوله ع لا ينقض اليقين ابدا بالشك
كبرى في الشكل الاول وصغريه انه على يقين من وضوئه ولا بد من كلية الكبرى في هذ
الشكل لينتج وتصويره بمنزلة هكذا الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك ابدا
ينتج ان هذا الوضوء لا ينقض بالشك ابدا فان قلت هذا يتفرع في كلام اليقين وبه يحصل
كلية الكبرى واما الشك فلا قلنا هو ايضا يفيد الاستغراق لان الشك تابع لليقين لانه
لا يحسن منه ع ان يقول كل يقين لا ينقضه شك الوضوء مع انه لو كان كذلك لزم ان يقول
ولكنه ينقضه يقين او شك اخر لا يقين فقط كما لا يخفى على المتامل لكن يرد عليه انه
لا يلزم كلية الكبرى تعميم اليقين بحيث يشمل كل يقين بل يكفي التعميم في الوضوء بان يق انه على
يقين من الوضوء ولا ينقض يقين وضوء بالشك فهذا اليقين لا ينقض بالشك ولا
يخفى ما فيه من البعد عن سياق الكلام وقال شيخنا الشهيد رفع الله مقامه في الذكرى قولنا

قولنا اليقين لا ينقض بالشك لا معنى به اجتماع اليقين والشك في الزمان الواحد لامتناع
ذلك ضرورة ان الشك في احد النقيضين يرفع يقين الآخر بل المعنى به ان اليقين الذي في
الزمان الاول لا يخرج عن حكم الشك في الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان فيؤول الى اجتماع
الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات انتهى واورد عليه
الشيخ البهائي طيب الله ثراه بان قوله ره فيؤول الى اجتماع الظن والشك في زمان واحد
محل كلام اذ عند ملاحظة ذلك الاستصحاب ينقلب احد طرفي ذلك الشك ظنا والطرف الآخر
وهما فلم يجتمع الشك والظن في الزمان الواحد وكيف يجتمعان والشك في احد النقيضين
يرفع ذلك ظن الآخر كما يرفع يقينه وهذا ظ والمراد باليقين في قوله ع لا تنقض اليقين
ابدا بالشك اي اليقين ام استباحة الصلوة التي هي مستصحبة من حين الفراغ من الوضوء و
المراد بالشك ما يحصل للمكلف في اول وهلة قبل الاستصحاب المذكور انتهى وقال صاحب
المدارك المراد بالحدث هنا ما يترتب عليه الطهارة اعني نفس السبب لا الاثر الحاصل من ذلك
ويتيقن حصوله بهذا المعنى لا ينافي الشك في وقوع الطهارة بعده وان اتحد وقتهما انتهى
وما ذكره ره لا يجري في الخبر الاربع الا بتكلف انتهى كلامه رفع الله مقامه قوله قدس سره
حيث لا يعلم عهد ينصرف الى الجنس بيان المنع من صرفه الى الجنس اذا لم يكن ثمة عهد كما افاده نجم الائمة
ره حيث قال في مبحث المعرف وكل اسم دخل اللام لا يكون فيه علامة البعضية التي هي التنوين
منتظرا وان لم يكن معه قرينة لا حالية ولا مقالية دالة على بعض مجهول كقرينة الشراء
في قوله اشتر اللحم ولا دلالة على بعض معين كما في قوله تعالى او اجد على النار هدى فهي اللام

التي

التي جيء بها للتعريف اللفظي والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس ثم علل ذلك ره بانه لما ثبت كون اللفظ
دالا على ماهية خارجة باعتبار تشخصاتها الخارجية لان الالفاظ موضوعة بازائها
فلا بد ان يكون لبعض افرادها او جميعها اذ لا واذا لم يكن دليل البعضية وجب كونه للكل فعلى هذا
قوله ع الماء طاهر اي كل الماء طاهر والنوم حدث اي كل النوم حدث اذ لعبث في الكلام
قرينة البعضية لا مطلقة ولا معينة وعلى تقدير التسليم نقول ان الجنسية تفيد المطلوب
كما افاده جمال الملة والدين طاب ثراه وصاحب المعالم ره وغيرهما رحمهم الله من امتناع ارادة
الماهية والحقيقة من حيث هي اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها
الخارجي فان اريد بعض غير معين لزم الترجيح من غير مرجح وخلو كلام الحكيم عن فائدة فيجب
العموم وعلى تقدير التسليم نقول اذا لم يجز نقض جنس اليقين بالشك يلزم عدم جواز نقض
فرد من افراد اليقين بالشك لانه لو نقض فرد من افراد اليقين بالشك لزم نقض جنس
اليقين بالشك لتحقق الجنس والحقيقة في ضمنه فيرد على قوله قدس سره وثانيا الى آخره
ان التبادر في الاستغراق الاستغراق الافرادي كما قال الفاضل السهارودي في حاشية العلامة
وايضا يرد عليه ما اوردناه سابقا من انه يلزم خلو كلام الحكيم من الفائدة والترجيح من غير
من غير مرجح وعلى ما حققنا ظهر لك حال ما افاده قدس سره بقوله وبعبارة اخرى الخ
قوله قدس سره لكن يرد عليه انه لا يلزم لكلية الكبرى الخ فان قلت هذا ايراد يرد
على الاستدلال الاول ايضا فلم لم يورده قلت لعل وجه عدم الايراد بعده من سياق
الرواية كما افاده خصوصا مع ملاحظة مجموع الروايات كما هو الظاهر انتهى كلام

بعض الفضلاء ره اقول واورد العلامة الوحيد في حاشية شرح اللمعة على صاحب المدارك بعدم
العبادة وفيه تامل لانه اما ان يجعل وقت الحدث والطهارة واحدا فلا يمكن اجتماع اليقين و
الشك الفعلي سواء جعل الحدث والطهارة عبارة عن الفعلين او الاثرين وان لم يجعل وقتهما
واحدا فهو الموجب الجواب على ما ذكرنا سواء جعلا عبارة عن الفعلين او الاثرين فالاعتماد
في الجواب على ان المراد بالحدث المسبب لا الاثر لا الاثر له فتامل قوله كان نصا للمقدمة
الاولى اقول قد كتبت قبل التتبع العثور على ما في شرح التهذيب حاشية هي هذه يحتمل
ان يكون المط عدم وجوب الوضوء على من شك في النوم ونقرر الدليل هكذا لا يجب الوضوء
على هذا الشاك لانه على يقين من وضوئه وشك في الحدث ولا شيء من يقين الوضوء ينقض
بالشك في الحدث فان كان كلما ذكره المصنف ره احتمالا فلا شك انه احتمال مرجوح والمرجوح
ايضا لا ينقض الراجح ولكن الحق ان المراد هنا العموم قوله صحيحة اخرى لزرارة رواها الشيخ
في زيادات الطهارة من يب هكذا عنه عن حماد عن حريز عن زراره قال قلت اصاب ثوبي دم
رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت وحضرت ونسيت ان
بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلاة وتغسله قلت فاني لم اكن
رايت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته فلم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال تغسله
وتعيد قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت
فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين
من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فاني قد

علمت

قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى
تكون على يقين من طهارتك قلت فهل علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال
لا ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك قلت ان رايته في ثوبي وانا في
الصلاة قال تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم
تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لانك لا تدري
لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك اقول وقوله ع ترى انه قد اصابها
يعلم منه حال الناحية التي ظن اصابتها اما لو كان كل ناحية مشكوكا فيها مع العلم بالاصابة
فيعلم حكمه من قوله ع حتى تكون الى اخره وهو غسل جميع الثوب اذ لا يقين ح الا معه ولعل المراد
من قوله ع حتى تكون الخ وهو غسل جميع الثوب اذ لا يقين ح الا معه ولعل المراد من قوله ع
وتعيد اذا شككت انك علمت الاصابة وشككت في موضعها ولم تغسلها نسيانا ثم رايته
في الصلاة تعيدها قوله وههنا ايضا لا يمكن الخ بل يمكن كما امكن هناك بل هنا اولى لان
الكلام صريح في ان المط عدم وجوب اعادة الصلاة فاستدل عليه هكذا لا تعاد الصلاة
لان الطهارة متيقنة والنجاسة مشكوك فيها ولا ينقض يقين الطهارة بالشك في
النجاسة وقوله ع ثم شككت مع قول زرارة فان ظننت شاهد على حكم الظن مع اليقين
السابق قوله وفي الكافي الخ اقول الحديث بتمامه هكذا قال ع يركع ركعتين واربع سجدات
وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد
احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين ح الى اخر ما ذكره

المصنف قول لا يظهر من هذا الحديث ان الاصل البناء على اليقين مطلقا كما في صورة او صورتين
كما نقلناه من شرح الوحيد وارجاع ما في الحديث الشريف الى الصورتين انما يمكن فانما يكون
بتكلف مستغنى عنه   واياك ان تحدث الى هذا التفتيش التحذير تشنيعا بعدم شرعية الوضوء
مع الشك في الحدث قوله ع كل شيء طاهر الخ قد مر ما يبقى بشرح هذا الحديث وحاصله انه ع لعله
اراد والله يعلم ان حكم الله في جميع الاشياء مع الجهل بحالها الطهارة فيجوز استعمالها ما لم يعلم القذارة
فلو فرضنا اذا ما لم يعلم بنجاسة الكلبة فحكم الله الواقعي في حقه جواز استعمال جلدها ولحمها
ولبنها لبسا واكلا وشربا اذا جهل المكلف بالتحريم وحصول المنفعة له من هذه الاشياء جهة
لحسن هذا الحكم كما ان الخباثة الذاتية جهة لحسن الحكم بالنجاسة والتحريم وبالجملة فهذا الحديث
تشريع منه ع وبيان لحكم الله في الاشياء من حيث الطهارة ويحتمل ان يكون المراد ان كل شيء علمت
طهارته من الشرع فهو طاهر يجوز لك استعماله فيما يشترط فيه الطهارة حتى تعلم عروض
النجاسة فيكون الغرض البناء على اليقين السابق كخبر زرارة بمثله فلو فرض ان هذا الشيء نجس
في الواقع لا يضرنا لان الله سبحانه لسعة رحمته رخص لنا مع الجهل في الاستعمال والمناسب على الاول
ان يكون قوله قذر اسما خبرا عن ان وعلى الثاني فعلا ماضيا وللاحتمالين فروع منها ان نطفة
الغنم مثلا طاهرة في الواقع على الاول لا الثاني   بحثه الخ ظاهره ان المراد استعلام
حال المطروح ويمكن ان يكون المراد استعلام حال ما يباع في هذه الارض ويجلب من غيرها
اليها وعلى التقديرين لا بد ان يكون فيها مسلم ويحتمل ان يكون هو المناسب للعمل   الا ان العقل
الخ يكون مثل هذا الحكم من العقل حجة في الاحكام الشرعية تأمل والظن لغاية بعض الاخبار

الدالة على الحجية فقط لهذا المطلب وان يجعل الحكم الحدسي من العقل مؤيدا ولحسبت الاخبار
منحصرة فيما ذكره ره فقد نقل روايات اخر ايضا منها ما رواه شيخ الطائفة قدس سره
في اوائل كتاب الصوم من تهذيب محمد بن الحسن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت
اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين
لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ومنها ما رواه العلامة المجلسي ره في
كتاب الطهارة من بحار الانوار في باب من نسي او شك في شيء من افعال الوضوء عن
ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد
عن ابي بصير عن سعد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين
فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ومنها ما رواه الشيخ الصدوق
في اواخر الخصال في اثناء حديث طويل عن ابي جعفر ع قال حدثنا امير المؤمنين ع علم
اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب مما يصلح للمسلم في دينه ودنياه قال ع من كان على يقين
فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ومنها ما نقل عن البحار ايضا قال امير المؤمنين ع
من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك   وينبغي
ان يعلم الخ اقول تأملت ما ذكرناه لا سيما ما نقلناه من شرح المختصر ان المعتبر في الاستصحاب
عدم الظن بحدوث معارض مزيل للامر الثابت المعلوم في الزمان الاول فعلى هذا
تكون الشروط التي اعتبرها المصنف ره اما اركانا للاستصحاب او لوازم بينة له وبالجملة
هي امور ماخوذة فيه اما الشرط الرابع وهو ثبوت الحكم في الزمان الاول فلا شك في انه

الاستصحاب مبني عليه كما اعترف به واما الادلة الباقية فقولنا عدم الظن بحدوث معارض

مزيل الامر الثابت مغني عنها والظ انه رح انما ذكرها للايضاح والتنبيه ودفع الغفلة

وعلى الثاني يصح قولك ~~ان اراده ان في صورة التعارض لا يعمل باحدهما الا بمرجح فان وجد~~

لا بد من ان يكون اللبن من احدى الزوجين فان لم يكن من الثاني قطعا فهو من الاول قطعا

ولا احتياج الى توسط الاستصحاب بل لا بد من ان يكون هذا اللبن ما امكن ان يكون من الثاني

وان يكون من الاول ولهذا يعرض الشك في بقاء اللبن الاول فيحكم به للاستصحاب

الثالث اول مراده ان في صورة التعارض لا يعمل باحدهما الا بمرجح فان وجد فذاك والا

فيتساقطان ويجب الرجوع الى دليل اخر وهذا سند لجماعة على النجاسة بالاستصحاب

غفلة عن التعارض وتقرير المعارضة وتوضيحها هو ان ههنا امورا قطعية وامورا مشكوكا

فيها فالاول من الاولى عدم المذبوحية اي التذكية الشرعية بمعنى السلب المط لان الذبح

امر حادث مسبوق بعدم ازلي قطعي مستمر الى التذكية الشرعية وهذا السلب صادق لا يقتضي

وجود الحيوان في الخارج كما هو شان كل قضية سلبية من حيث هي كذا والثاني عدم المذبوحية

بمعنى عدم الملكة وهذا متحقق حين حيوة الحيوان مستمر ايضا الى التذكية والثالث حيوة

ذلك الحيوان وقتا ما لانه المفروض والرابع طهارة هذا الحيوان وطهارة جلده وغيره

من حيث هو جزء الحيوان طاهر والخامس عدم الموت حتف الانف من حيث عدم حادث

مستمر الى انقضاء الحيوة حتف الانف والاول من الثانية التذكية والثاني الموت حتف الانف

المقابل للتذكية الشرعية والثالث طهارة ذلك الجلد من حيث هو جلد مسلوخ المسببية

عدم الحيوة لا بوجه التذكية

عن التذكية الشرعية والرابع النجاسة المسببة عن الموت حتف الانف والنسبة بين

العدمين هي العموم والخصوص من حيث التحقق لان عدم الملكة لا يتحقق الا مع وجود الموضوع

بخلاف السلب المط وبين الحيوة وعدم المذبوحية وعدم الموت حتف الانف هي انه يتحقق

الحيوة مستلزم لتحققهما في الواقع وتحققهما معا لا كل واحد منهما مستلزم للحيوة واما كل

واحد منفردا فتحقق عدم المذبوحية غير مستلزم للحيوة لاجتماعه مع الموت حتف الانف

وكذا عدم الموت حتف الانف لاجتماعه مع التذكية وبين الحيوة والذبح والموت مط التنافي

وكذا بين الذبح والموت حتف الانف اذا عرفت هذه فنقول عدم المذبوحية

بالمعنيين قد علم تحققه حين حيوة الحيوان وشك فيه بعدها والاصل بقاء ما كان على

ما كان فاذا بقي بعدها لا بد ان يكون مع الموت حتف الانف للقطع برفع الحيوة بالموت

مط وهي مستلزم النجاسة ثم نقول تحقق عدم الموت حتف الانف مط معلوم قطعا

حين الحيوة والاصل البقاء فاذا بقي لا بد ان يكون مع التذكية وهي مستلزمة لطهارة الجلد

لان النجاسة لم تكن ثابتة الخ قد عرفت ما قررناه ان القائل بالنجاسة

لم يستدل عليها بثبوتها في الزمان الاول بل استدل عليها ببقاء عدم المذبوحية الثابت

حين الحيوة بل قبلها ايضا لان ثبوته بمعنى السلب المط كاف للاستدلال ولما كان هذا المعنى

العام بعد وجود الحيوان انما يتحقق مع شيئين الحيوة والموت حتف الانف كما قررناه

واما المعنى الخاص فلا يتحقق بعد الموت حتف الانف لانه لا يصدق على الميتة انه غير مذبوح

ومن شانه الذبح فعدم المذبوحية العارض للحيوة الى المغايرة ممنوعة وعلى تقديره

التسليم فبقاءً ما كان حين الحيوة يكفينا قوله لا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء الخ قال
الشهيد في تمهيد القواعد قاعدة اذا تعارض اصلان عمل بالارجح منهما لاعتضاده بما يرجحه
فان تساويا خرج في المسئلة وجهان غالبا وللمسئلة صور ثم قال ومنها مسئلة الصيد الواقع
في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته به واشتبه استناد الموت الى الماء والجرح فان
الاصل طهارة الماء وتحريم الصيد حيث ان الاصل عدم حصول شرائط التذكية والاصلان
متنافيان لان طهارة الماء تقتضي عدم نجاسة الصيد المقتضي لموته حتف انفه فالعمل بهما
مشكل فانه لا يستعمل الشيء مع نقيضه لتحيل اجتماعه مع نقيض لازمه وموت الصيد يستلزم
نجاسة الماء فلا يجامع الحكم بطهارته الا يجامع تذكيته ولا ترجيح احد الاصلين من غير مرجح
ولا ريب ان مراعات جانب الاحتياط اولى ان لم يحضر الماء الواجب استعماله فيتيمم بان يتضيق المتنافيين
واقع في بعض المسائل كالودعي الزوجية وقوع العقد في الاحرام فانه يحلف وليس لها المطالبة
بالنفقة ولا له التزويج باختها والفرق بينه وبين ما هنا الحكم اولا الزوجية يحكم ببطلان
العقد يعمل بمقتضاه والزوج بالصحة يعمل بمقتضاها واجتماع الحكم المتنافيين في موضعين
جائز واما في مسئلتنا فالعمل بالطهارة تقتضي الحكم بعدم الموت حتف الانف والحكم بتحريم الحيوان
تقتضي الحكم بالموت حتف الانف من شخص واحد وهذا مما لا يجوز ثم اقول الظاهر ما قاله البعض ره
لان طهارة الماء تقتضي عدم العلم بنجاسة الصيد المقتضي لعدم العلم بالموت حتف الانف لان
قوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر معناه انه وان كان قذرا في الواقع فهو طاهر حتى تعلم القذرة
وقوله ع ما ابالي ابول اصابني ام ماء اذا لم اعلم معناه انه طاهر وان كان بولا في الواقع اذا لم اعلم

فمن

فيمكن ان يحكم بالطهارة لعدم العلم بالنجاسة ويحكم بالحرمة لظن عدم التذكية المقتضي لظن
النجاسة قوله ولكن قد عرفت سابقا الى اخره نحن حكمنا بالطهارة من القاعدة وباستمرارها
الى حدوث ما جعله الشارع مزيلا لها ولكن بعد الشك في حدوث المزيل يحكم ببقائها ايضا
للاستصحاب نعم هذا الاستصحاب يظهر من الروايات ايضا كما ظهر من كلام المصنف ره ايضا فلم
نثبت الطهارة بالاستصحاب وكذا نقول الروايات دالة على استمرار النجاسة الى حدوث
المطهر الشرعي في الواقع ونحن لا نثبت بالاستصحاب هذا الاستمرار بل نثبت بقاء النجاسة
بعد الشك في حدوث المزيل الشرعي والروايات لا تدل على حكم الشرع قوله وعدم العلم
والظن بالانتفاء يعني بانتفاء الحكم المعلوم اولا في الزمان الثاني قوله ما لم يظهر الخ ان
كان مراده ظهور المخرج في الواقع وان لم يصل الينا فلا نسلم عدم جواز العمل بمجرد هذا الظهور
وان كان المراد ظهوره لنا فلعله لا يفيده قوله والا فنحن لا نتمسك الخ ما قبل هذا الكلام
كلام جلي الى امي وهذا كلام حق متين قوله وقال هذا الفاضل الخ انا اذا تذكرت
ما اسلفناه من اول شروع المصنف في ذكر الادلة العقلية الى هنا استغنيت عن بيان ما ذكره
المصنف الى اخر المبحث قوله ولكن الفائدة في قوله الخ لك ان تطالب المصنف ره على هذا بفائدة
تقييد الحال في قوله السادس استصحاب حال الشرع بل ينبغي ان يقول استصحاب الحال قوله
ولا يجدي تحقق الخلاف الخ اذا كان الاجماع حجة لانه كاشف عن قول المعصوم ع فالخلاف بعده
يصير بمنزلة الاجتهاد في مقابلة النص بل ينبغي ملاحظة المجمع عليه كما افاده ره واذا كان
حجة بنفسه فالخلاف بعده وبحجيته كما مر في قول الغزالي قوله فالاول مقدمة الواجب

اقول انهم قسموا الواجب الى مطلق ومقيد وقالوا الواجب المطلق هو الذي لم يتقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده
والواجب المقيد هو الذي يتقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده والمراد بالوجود اعم من الوجود بنفسه
ومن الوجود من حيث هي معتبرة في نظر الامر كالصلوة لا يمكن بدون الطهارة وقسموا مقدمة الواجب الى مقدور
وغير مقدور ولا شك ان الواجب بالنسبة الى مقدمة الغير المقدورة واجب مقيد لاستحالة
التكليف بالا يطاق والمقدمة المقدورة قد يكون سببا وقد يكون شرطا عقليا او عاديا
او شرعيا اقول السبب ايضا قد يكون عقليا يستحيل تخلف المسبب عنه وقد يكون عاديا
يمكن التخلف للمعجزة الخارقة للعادة وعرفوا السبب بانه الذي يلزم من وجوده وجود المسبب
لذاته ومن عدمه عدمه والشرط بانه الذي يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده
الوجود فان لم يكن وجود المشروط ممكنا بدونه عقلا يسمى عقليا او عادة يسمى عاديا وان امكن
ولكن لم يكن المشروط مع عدمه معتبرا عند الشارع يسمى شرعيا فالسبب كالدلوك لوجوب الظهر وكالصعود
للكون على السطح وكالاطعام للاشباع والشرط العقلي كالحركة للحج والعادي كغسل جزء من الراس
لحصول العلم بغسل الوجه كاملا والشرعي كالوضوء للصلوة ولم يتعرضوا للعلل الناقصة ولباقي
اجزاء العلة التامة كرفع المانع والمعد والظاهر انهم ادرجوها تحت الشرط واعتبر بعضهم في السبب
اذا كان من افعال المكلف ان يكون فعلا اختياريا تتعلق به القدرة ابتداء وبتوسطه تتعلق
بالمسبب الذي هو فعل توليدي لا يتعلق به القدرة ابتداء اذا عرفت هذا فاعلم ان ههنا
خلافين احدهما في ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدمته ام لا مع بقاء المطلق
على اطلاقه وقد يعبر عن المبحث بان الامر بالشيء هل هو امر بمقدماته ام لا وبان ايجاب ذي المقدمة

هل هو ايجاب للمقدمة ام لا فقيل بالوجوب مطلقا سببا او شرطا شرعيا او غيره وهذا هو المشهور
وقيل بالوجوب في السبب دون غيره وذهب اليه الواقفية وبعض المتاخرين ونسبوها الى
السيد المرتضى ره وانكر هذه النسبة صاحب المعالم ره وتبعه اكثر من تاخر من الاعاظم وقالوا
الظاهر عدم ثبوتها لانه لم يتعرض لهذا الخلاف تصانيفه المشهورة كالذريعة والشافي وانما
تعرض للخلاف الثاني كما سنذكره انشاء الله وكانهم لم يتاملوا في كلامه فزعموا انه تعرض للخلاف
الاول فنسبوا هذه النسبة وقيل بعدمه مطلقا ويظهر من بعضهم ان هذا مجرد احتمال لم يذهب
اليه احد وان الاجماع وقع على خلافه وكانه لم يعتد بالمخالف والا فكلام المنهاج على ما نقل
صريح في انه مذهب لبعضهم حيث قال يجب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا
وقيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما وذهب ابن الحاجب الى الوجوب ان كان شرطا شرعيا
دون غيره وبعض شراح كلامه فهم منه انه يقول بالوجوب في السبب والشرط الشرعي دون غيرهما
والخلاف الثاني في انه اذا ورد امر مطلق بحسب اللفظ متعلق بشيء له مقدمة فهل هو مقيد
في الواقع بانتفاء وجود المقدمة وان كان مطلقا في اللفظ او هو مطلق في الواقع ايضا والمشهور ان
الخلاف ههنا على وجهين الاول ان التكليف مطلق بحسب الواقع بالنسبة الى المقدمة
مطلقا سواء كان سببا او شرطا شرعيا او غيره قيل وهذا مذهب اكثر المتقدمين والمتاخرين
الثاني انه مطلق في الواقع بالنسبة الى السبب دون غيره بل بالنسبة الى غير السبب محتمل
للاطلاق والتقييد وهذا مختار السيد ره مثلا اذا امرنا بالصعود الى السطح من دون
تقييد بانتفاء وجود نصب السلم فمن يقول بالاول يقول يتحقق استحقاق العقاب والذم

لو ترك النصب والصعود واختيارا سواء قال بوجوب مقدمة الواجب المطلق ام لا نعم من يقول بالوجوب
يقول بتحقق عقابين احدهما على ترك النصب والثاني على ترك الصعود او عقاب واحد على ترك النصب
ومن لا يقول به يحقق عقاب واحد على ترك الصعود ومن يقول بالثاني يقول بعدم تحقق
ذم ولا عقاب الا اذا اتفق وجود نصب السلم من المكلف ام من غيره سواء قلنا بوجوب مقدمة
الواجب المطلق ام لا لان الواجب على هذا الفرض مقيد فقوله اصعد بمنزلة قوله فلما لا عقاب مع عدم
اتفاق وجود النصاب اتفاقا فكذا لا عقاب ههنا الا مع اتفاق وجود النصب وكما لا يجب
تحصيل النصاب فكذا نصب السلم ايضا وحجة المشهور في هذا الخلاف هي ان المولى اذا قال
لعبده اسقني الماء من غير تقييد في اللفظ باتفاق وجود الماء وحضوره ولا قرينة على
ذلك التقييد وكان السقي متوقفا على المشي وكان العبد قادرا عليه فلم يمش ولم يسق سيده
بسببه وعند معاتبة السيد بالاهمال اعتذر بان اللفظ كان محتملا للاطلاق والتقييد
ولم يظهر احد الطرفين عندي لم يقبل عذره وذمه العقلاء وما ذلك الا لظهور الاطلاق
الواقعي من اللفظ وارادته منه اذ لو كان ظاهرا في التقييد او محتملا له ولغيره احتمالا متساويا
لما ذموه ويقبلون عذره بعدم اتفاق المشي واحضار الماء واحتج السيد ره بان الواجب بالنسبة
الى مقدمة قسمان مطلق ومشروط فالثابت المعلوم من الامر مطلق الوجوب وهو اعم من الوجوب المطلق
والمقيد ولا دلالة للعام على الخاص لكن الوجوب على تقدير تحقق الشرط لازم على التقديرين ولهذا
حكمنا به وعند عدم الشرط مشكوك فيه فلا نحكم به الا بدليل لاصالة البراءة واما
السبب فمحال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجوده لان وجود السبب لا بد من وجود المسبب

وتحقق الشرط لا يعقل التكليف ح وليس كل مقدمات الافعال الذي يجوز ان يكلفنا بالصلوة بشرط
ان يكون متطهرا كالجزئي في الزكاة والحج فبان الفرق بين الامرين والجواب انا لا نسلم ان الثابت
انما هو مطلق الوجوب بل الوجوب المطلق للدليل الذي ذكرناه وقد يقال ان غاية ما افاده دليلكم هو
هو كون الاطلاق ظاهرا ولكن يعارضه اصالة البراءة وترجيح الظاهر على الاصل مقصور على مواضع
معينة لا يتعداها وجوابه على ما افاده بعض الاعاظم ره انه يطلق الظاهر على معنيين احدهما
ما يحصل به الظن بسبب شهادة قرائن الاحوال والثاني اللفظ الذي يسبق منه المعنى الى الذهن
ويتبادر وان لم يكن نصا فيه ويطلق على هذا المعنى السابق الى الذهن ايضا ولا خلاف بين
القائلين بالعمل بظواهر الكتاب والسنة في تقديمه على الاصل وانما يتجه ما ذكرتم في الظاهر
بالمعنى الاول فظهر ان الشبهة انما نشأت من اشتراك لفظ الظاهر بين المعنيين على ان الكلام
في المسئلة انما هو فيما يظهر من اللفظ كما يدل عليه كلام السيد ره لانه يدعي الاحتمال بين
الاطلاق والتقييد ونحن ندعي الظهور في الاول فبعد تسليم الظهور يتم مطلوبنا واما ان الظاهر
هل هو يقدم على الاصل ام الاصل يقدم عليه فكلام خارج عما نحن فيه نظير ما الزمناه عليك
ان المسئلة على هذا الخلاف انما تكون من المسائل المتعلقة بالالفاظ وحاصلها دعوى
الظهور في لفظ والقطع بوجوب العمل بالظاهر من جماعة ودعوى الاحتمال بين الامرين ومنع
العمل على هذا التقدير هذا حاصل الخلاف الثاني بحثا وجوابا وانما لم نذكره لان المصنف ره لم يتعرض
له واما الكلام في الخلاف الاول المشهور فنقول لا خلاف في ان مقدمة الواجب التي لا ينفك عنها
لا بد منها في تحقق الواجب لا بمعنى لكونه شي ممتنعة لا امر الا هذا المعنى فينبغي ان يكون النزاع

في معنى آخر وهو اما ان لفظ الامر يدل على وجوبها دلالة التزامية بيّنة واما ان وجوبها يستفاد
من وجوبه عقلاً ولو بعد النظر الذي يصدق من اهل التدقيق ثم ان معنى وجوبها المستفاد من وجوبه
هو اما كونها متعلقة اصالة للخطاب المتعلق بذي المقدمة حتى يكون الامر بالكون على السطح مثلاً
امراً بنصب السلم ونحوه من سبب وشرط او كونها مطلوبة طلباً ضمنياً بالذات كذي المقدمة
كذا او ترتب مدح او عقاب على تركها مع تركه او ذم او عقاب واحد لكنه على تركها لا
على تركه او كونها تركها مشتملاً على مفسدة او كونها متعلقة للخطاب ومرادة ومطلوبة حتماً
بالتبع بمعنى ان العقل اذا لاحظ الشيء الذي تعلق به الخطاب الايجابي بالاصالة وكان مطلوباً
بالذات يحكم بان جميع ما يتوقف عليه وجود هذا الشيء في نفسه او وجوده المعتبر عند الامر
لا يجوز تركه من حيث هو مقدمة وموقوف عليه له ولا يصح من الامر الاذن في تركه من حيث
هو كذا وان كان في نفسه مباحاً ماذوناً فيه او قبيحاً محرماً لانه يجوز ان لا يكون في شيء جهة
مرجحة لفعله على تركه في نفسه ولاجل هذا يكون مباحاً عند الامر ومع ذلك لا يجوز
الرخصة في الترك من حيث هو وسيلة الى مطلوبه ومراده الحتمي وكذا يجوز ان يكون شيء محرماً في
نفسه مطلوب الترك عند الامر ومع ذلك لا يجوز الرخصة في الترك من حيث هو مقدمة الواجب
عنده الا اذا فسخ العزيمة على الفعل ورفع ايجابه وكذا يجوز في مثل هذا الواجب التبعي ان يكون
ملتفتاً اليه مشعوراً به وان يكون مغفولاً عنه وان يكون مرضياً عند الامر وان يكون مكروهاً
غير ملائم لطبعه اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان دعوى اللزوم البين ينبغي ان لا يصغى اليها
ولولا ان عبارة المعالم ظاهرة فيها لما احتجنا اليها على احد كيف وما يكون كذلك لا يليق ان يصير معركة

للاراء

للآراء وهو انه استدل على عدم وجوب غير السبب بعد ظهور عدم الدلالة الالتزامية فقال الثالثة انه
ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحد من الثلث وهو ظاهر انتهى وانت تعلم ان دعوى
ظهور عدم الدلالة الالتزامية انما تصح اذا ادعى الخصم اللزوم البين واما غيره فليس عدمه
ظاهراً بل فرض بعد الانظار الدقيقة والمشاجرات الطويلة ويمكن ان يكون منشأ توهم
هذه الدعوى هي التعبيرات اللذان اشرنا اليهما لان مثل هذا التعبير يلائم اللزوم البين وقريب
من هذه الدعوى دعوى وجوبها وان الخطاب اي الكلام الموجه الى الغير للافهام متعلق بها
بالاصالة وذلك لان ما يمكن ان يكون غير مشعور للامر المخاطب لا يجوز ان يتعلق به كما
بالاصالة ضرورة ان معنى تعلق الخطاب ليس الا ان المخاطب اراد افهام المخاطب مدلول خطابه
ولو كان معنى التزامياً ومن لا شعور له بشيء كيف يمكن ان يريد افهام الغير وكذا دعوى
لزوم كونها مرادة ومطلوبة بالذات من طلب وارادة ذي المقدمة بمعنى ان العقل بعد ملاحظة
كون ذي المقدمة مطلوبة بالذات يحكم بان من طلبه كذا فقد طلب مقدمته ايضاً كذا قطعاً وذلك
لان ما يمكن ان يكون غير مشعور به يمكن ان يكون قبيحاً معلوم القبح عند من طلب ذي المقدمة
بحيث لو استشعر به لرجع عن طلب ذي المقدمة لاجله ولا سيما من الامور المطلوبة بالذات كذا
وايضاً قد يكون مع الشعور غير مرضية عند الامر بل مكروهة لديه غير ملائم لطبعه حتى
ان الامر لو يجد حصول ذي المقدمة من غير اتيان بمقدمة ولو بطريق خرق العادة لمنع المأمور
من اتيانها وما هو كذا انما يكون مراداً بالتبع لا بالذات اذ لا يكون تركه مستلزماً للذم
والعقاب بنفسه والمطلوب بالذات يكون تركه مستلزماً لهما بنفسه واما دعوى ترتب الذم

والعقاب على تركهما فاعلم انهما انما يترتبان على الشيء لقبحه في نفسه واما من حيث الاطاعة
والعصيان فبطريق منع الخلو وههنا لا يلزم ان يترتب على ترك الواجب ومقدمته ذمان ولا ذم
واحد على تركهما لا للقبح ولا للعصيان ولا يحكم العقل ايضا بلزوم عقابين او عقاب واحد
على تركهما اذ لا سبيل الى لزوم شيء فعلا او تركا الا من جهة الشارع وليس هناك دليل دال
على ان الشارع يعاقب بعقابين ولا يمكن اثبات ترتبهما لاجل ان المقدمة واجبة لان كلامنا على تقدير
ان يكون المراد بوجوب المقدمة ترتب العقاب عليها في نفسها فلا يمكن اثباته به واما عدم لحوق
الذمين ولا الذم الواحد على تركهما للقبح فلان كون الشيء مقدمة لشيء حسن يقتضي فاعله المدح
وتاركه الذم عليه مستلزم لكونه في نفسه ايضا كذلك مع قطع النظر عن كونه وسيلة الى ذي المقدمة
فالقول بقبح تركه انما يكون لاستلزام تركه لترك ما هو حسن في نفسه ولا يخفى ان العاقل
لا يذم بسبب حدوث قبيح واحد ذمين متغايرين اقول هذا حاصل ما نقل عن رسالة الاجتهاد
الوحيد البهبهاني في تحقيق هذه المسئلة وفيه تامل لانه على تقدير تسليم كون ترك المقدمة
قبيحا ولو للاستلزام المذكور يكون قبيحان فيلزم منهما ذمان وكون جهة القبح في احدهما غير
متعلقة بشيء وفي الاخر متعلقة لانه يصير سببا لوحدة القبح ويمكن ان يكون كلامه
مبنيا على منع ترتب الذم على كل قبيح وان المسلم ترتبه على ما هو قبيح في نفسه لا على ما
هو قبيح لاجل استلزامه القبيح في نفسه ولا ريب ان القبيح في نفسه على هذا الفرض واحد وهو
ترك ذي المقدمة اقول ويمكن على هذا منع كون المستلزم للقبيح قبيحا لان القبيح ما يترتب على
ارتكابه الذم وترك المقدمة لا يترتب عليه الذم وان كان مستلزما لترك الواجب الذي يترتب

عليه الذم

عليه الذم اتفاقا والشاهد على ذلك ان ترك الواجب لازم لترك كل مقدمة مقدمة بمعنى ان
ترك كل واحد منها علة لتركه ومستلزم اياه فاذا فرضنا ان مكلفا ترك كل المقدمات مرة
فترك الواجب وفعل بعضها مرة ثانية مع ترك البعض فلزمه ترك الواجب ايضا ثم فعل مرة
ثالثة ما تركه وترك ما فعله فلزمه ايضا ترك الواجب فلو كان تارك المقدمة مستحقا للذم
كتارك ذي المقدمة لزم العقلاء ذم ذلك المكلف على الترك كل مقدمة مقدمة او على ترك
المجموع مرة وعلى ترك بعض معين مرة ثانية وعلى ترك بعض اخر مرة ثالثة مع انا نراهم يذمونه
ذما واحدا على شيء واحد في جميع المراتب وليس هذا الا لان تارك ما يستلزم تركه لترك الواجب
لا يستحق الذم من هذه الجهة والذم المتحقق باتفاق العقلاء لا يتجه الى ترك المقدمة دون
الواجب لانه لو كان كذلك لما كان ترك الواجب منشأ للذم فلا يكون قبيحا ولا الواجب واجبا
ولا ترك مقدمة مستلزما للترك الذي هو قبيح فلا يكون هو ايضا قبيحا لان قبحه انما كان
لاجل استلزامه للقبيح فلا يكون هناك قبيح مطلقا وهذا خلف واما الذم والعقاب على تركها
لكونها عصيانا فهو ايضا منتف اذ لو كان تركها عصيانا لحكم العقلاء على من ترك مقدمات
كثيرة بعصيانات بعددها وظاهر انه ليس كذلك واما كون تركها مشتملا على المفسدة فان كان المراد
بالمفسدة ترك الواجب الاصلي اعني ذي المقدمة الذي تفوت مصلحة وجوده به فهذا
نقول به وليس محلا للنزاع اذ ليس مقدمة الواجب الا ما تحقق مصلحة الواجب الا بفعله
وتفوت بتركه وان كان المراد غيره فلا نفهم من ايجاب شيء ان ترك مقدمة مشتمل على مفسدة
كذا وكذا ولم يدعه احد ايضا فلم يبق الا الاحتمال الاخير وحاصله ان من يوجب ويلزم و

ويطلب شيئا ارادة حتمية ويقصده قصدا بالذات فهو بحيث لو قيل له ان المقصود له مقدمات
لا يتحقق هو الا بها وان له لوازم لا يتخلف عنه فهل تفعل تلك المقدمات وهل انت راض
بلوازمه لقال نعم ان لم يوجد الا بها ولا ينفك عنها ولا رخصة مني في ترك ما يتوقف عليه
مقصودي الحتمي ولا ينافي هذا ان ينهى عن المقدمة او عن ذي المقدمة لو قيل له ان بعض تلك
المقدمات او اللوازم فيه مفسدة كذا وكذا اذ يجوز ان يقول لم يكن لي شعور بان الحلول في مقدمات
ولوازم ولا بتلك المقدمات واللوازم ايضا فاذا كان الامر على ما تقولون فلا تفعلوا هذا الا الخشية
الى من يمكن في حقه الغفلة واما من يحيط علمه بجميع مقدمات الفعل ولوازمه وكونه مريدا لها او طالبا
اياها بالتبع ظاهر فظهر ان غاية ما يلزم على هذا الاحتمال ان يكون الواجب على قسمين قسم يترتب
على تركه الذم والعقاب وهو الواجب بالاصالة وقسم لا يترتب على تركه شيء منهما وهو الواجب
بالتبع ولا ضير فيه ودعوى الاجماع على خلافه غير مسموع لما مر منا مرارا ان الاجماع
في المسائل الاصولية ليس مما يكشف عن دخول قول المعصوم في اقوال المجمعين قوله لا يقال
الخ لا يخفى ان المستند لهذا الدليل ان اراد ان يثبت به الوجوب بالاصالة فلا ينتهض على
من يقول بالوجوب بالتبع كما قلناه اذ يمكننا ان نقول على تقدير عدم وجوب المقدمة بالاصالة
لا يلزم ان يكون تركها جائزا اذ يمكن ان يكون واجبا بالتبع والظاهر انهم ما كانوا ملتفتين
الى ان الوجوب قسمان كما ذكرناه بل حصروا الوجوب في الواجب بالاصالة فظنوا ان ما ليس
بواجب لا بد ان يكون جائز الترك عند الامر الموجب وبناء هذا الدليل واساسه على هذا
الظن واما نحن فنقول اذن الامر الموجب في ترك مقدمة مطلوبة الحتم من حيث هي مقدمة

له يناقض طلبه الحتمي ثم لو اذن وترك المكلف المقدمة لاجل اذنه يعاقبه على فوت الواجب منه
لذم العقلاء وليس هذا الا لانهم يرون ان ايجاب ذي المقدمة مستلزم لايجاب مقدمته بمعنى
الزامها على المكلف وان اباحتها مستلزمة لاباحته قوله والجواب الخ اجاب صاحب المعالم
عن هذا الدليل بما توضيحه هو انا نختار بقاء التكليف ونقول الكلام في المقدور ولان المفروض كون
ذي المقدمة مقدورا والا لم يتعلق به التكليف والمقدور لا يخرج عن المقدورية بسبب ترك
مقدمته نعم يعرض له الامتناع بالغير بسبب اختيار ترك مقدمته كما لو اختار المكلف بعد فعل
المقدمة ترك الواجب فالم تكن المقدمة علة تامة فان الواجب بعد اختيار تركه يصير صدوره
من هذا المكلف المختار الترك ممتنعا ولا ينافي التكليف به والحال هذه انه تكليف بما لا يطاق
لانه عبارة عن التكليف بشيء ليس تحت قدرة المكلف اصلا وبالجملة كما ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار فكذا الامتناع به لا ينافيه واما جواب المصنف بان المقدمة
فحاصله انه بعد ترك المقدمة اختيارا لا يخ اما ان يمكنه الرجوع عن اختيار الترك الى اختيار الفعل
والاتيان بالمقدمة ثم بالواجب فعلى الاول نختار بقاء التكليف وليس للامتناع بسبب
الاختيار علة للتكليف بما لا يطاق كما مر كيف ولو كان كذا لم يتحقق عاص لانه باختياره
الترك يمتنع عليه الفعل وهذا انما يكون في الواجب الموسع او غير الموقت وعلى الثاني نختار
عدم التكليف لانه بعد ما ترك المقدمة باختياره صار الواجب مقيدا والواجب المقيد
لا يكون مكلفا به عند عدم حصول مقدمته مثلا اذا كنا على مسافة عشرة ايام الى
مكة وحصل لنا الاستطاعة فالحج بالنسبة الى المشي واجب مطلق وهو مقدمة له كما مر

مثل المشي الذي اذا حصل يمكن المكلف ان يأتي بافعال الحج في اوقاتها وهو الذي يكون مبدأه اليوم
الثامن والعشرين من ذي القعدة مثلا فاذا تركناه في هذا اليوم ففيما بعده لا يمكن الاتيان
بمشي يكون مبدأه ذلك اليوم لاستحالة اعادة المعدوم وان شئت قلت الحج بالنسبة الى المشي
مطلق وبالنسبة الى الزمان مقيد لانا امرنا بالحج بشرط ان يكون هناك زمان لو مشى المكلف فيه
الى مكة ادرك الحج وبعد مضي ذلك الزمان لا يتحقق الشرط فلا يجب الحج ولكنه يلحقه الاثم اذ
يصدق عليه انه ترك الواجب لترك المقدمة التي كانت تحت قدرته وهو المشي حين حصول
ما ليس تحتها وهو بقاء الزمان المعين والتحقيق ان التكليف ان كان عبارة عن الطلب الذي
يكون الغرض منه حصول المكلف به في الواقع بحيث لو علم المكلف منا ولا الامر ان المكلف لا يأتي
بالمكلف به اما لاختياره تركه او لامر اخر لما كلفه فالحق اختيار عدم بقائه مع فرض اختيار
المكلف ترك المقدمة سواء في ذلك الموقت المضيق والموسع وما لا وقت له اذ يقبح من العالم بعدم
وقوع شيء البتة ان يطلبه طلبا حتميا او غيره وان كان عبارة عن الطلب الذي يكون الغرض
منه الابتلاء والاختبار ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ويخرج ما في القوة
من قبل التكاليف وعدمه الى الفعل ليترتب على كل منهما اثره من الثواب والعقاب فالحق
اختيار بقائه في جميع الصور ويكفي لحسنه كون المكلف به تحت قدرة المكلف في الجملة
وعروض الامتناع اذا كان للاختيار مدخل فيه كما فيما نحن فيه من ترك المشي لا يلحقه
بالتكليف بما لا يطاق وكان صاحب المعالم ومن تبعه لما كان نظرهم الى هذا التحقيق وان الحق
المعنى الثاني بالنسبة الى التكاليف الشرعية لم يفصلوا التفصيل المتقدم وكانه هو الصواب

لان لحوق الاثم مع سقوط التكليف لا يوجب المحال فتدبر **قوله** على انه يمكن جريان هذا الدليل
الخ فانه يقال على تقدير وجوب المقدمة لو تركها فاما ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا او يبقى فعلى الاول
يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وعلى الثاني يلزم التكليف بما لا يطاق كما لزم عن عدم وجوبها
لان ترك المقدمة لو صير الفعل غير مقدور ولم يتفاوت الحال بوجوبها وعدمه لان حكم الشارع
بان المقدمة واجبة لا يؤثر في الفعل الذي ترك مقدمته فصار غير مقدور وكما فرضت نعم
يقبح العقاب على ترك الفعل من الامر على تقدير اذنه في ترك المقدمة من حيث هي مقدمة ولا
يقبح على تقدير الايجاب وان هذا من التكليف بما لا يطاق **قوله** والجواب منع الشرطية اقول
اجاب استاد الكل وحيد العصر ره على ما نقل عن الرسالة بانا نختار ان الاتي بالمشروط
بدون الشرط غير آت بتمام المأمور به ولا ينافيه عدم وجوب الشرط لجواز ان يكون المأمور به
نوعا خاصا من الماهية المطلقة بحيث يكون انتفاء الشرط مستلزما لانتفاء الخصوصية فتنتفي
الماهية المخصوصة وح يكون الشرط ما يتوقف عليه حقيقة المأمور به ويكون نسبته
الى المشروط به شرعا كنسبة الشرائط العقلية الى المشروط بها عقلا والفرق ليس الا بان
تحقق المشروط هيهنا بدون الشرط جائز عقلا مع قطع النظر عن اعتبار الخصوصية المعتبرة
شرعا وليس هناك كذا ومجرد هذا الفرق لا يكفي للحكم بالوجوب باحدهما دون الاخر فالفرق
تحكم وبالجملة اذا امر الشارع بالصلوة مثلا ولم يخاطب بالخطاب الوضعي المذكور كان تمام
المأمور به حقيقة الاركان المعينة من غير خصوصية اخرى ثم اذا خاطب بالخطاب الوضعي
الدال على اشتراطها بالوضوء ظهر انه ليس المراد بالمأمور به في الخطاب السابق حقيقة الاركان

المذكورة مط بل الطبيعة المخصصة بكونها صادرة عن المتطهر ولا يلزم وجوب الطهارة اذ هي مما
يتوقف عليه المأمور به وليست نفسه ولا جزئه وايجاب الشئ لا يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه
عند المستدل ولا يلزم ايضا ان تكون الخصوصية واجبا على حدة اذ ليس الواجب الا الطبيعة
المخصصة بهذه الخصوصية فاذا امرنا بصلوة الظهر مثلا لم يلزم ان يكون طبيعة الصلوة
واجبا على حدة وكونه ظهرا واجبا اخر بل الواجب امر واحد مركب من اجزاء موجودة في الخارج او
متخللة الاجزاء في العقل ولا عقاب بازاء كل واحد منها وبالجملة اذا تركنا الوضوء وفعلنا الصلوة
او فعلنا الوضوء وتركنا الصلوة كان العقاب على ترك الصلوة الواجبة المخصوصة بالخصوصية
المذكورة لا على ترك الوضوء اصلا الا على القول باستحقاق العقاب على ترك المقدمات مط و
اعترض عليه بانه قد ثبت ان التكليف بالمسبب تكليف بالسبب ولا شك ان الصلوة المخصوصة
بكونها صادرة عن المتطهر عبارة عن افعال معينة مع هيئة اعتبارية لا يمكن تحصيلها الا بايجاد
سببها فيكون التكليف بالصلوة المخصوصة بتلك الهيئة تكليفا باسبابه وسببه الاركان المخصوصة
مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف بالطهارة كتعلقه بالصلوة انتهى وقد اجاب بعدم تمامية
الدليل على وجوب الاسباب وقد حققناه في الرسالة قوله الا ان المتتبع الخ ان كان مجموع المقدمات
ممدوحا او مذموما عليها فيتم الدليل وبه يندفع النزاع اذ الغرض من هذه المسئلة هو العلم بحال
المقدمة التي لا مدح ولا ذم عليها صريحا في لسان الشرع وعلى هذا الغرض لا حاجة لنا اليها
وان كان بعضها كما ادعاه المص ره فالتحدس بان الكل كذا عجيب مع ملاحظة جمع المتفرقات
وتفريق المجتمعات في الحكم في اكثر ابواب الفقه هذا ان ادعى المص حصول اليقين بمماثلة كل المقدمات

لجهلها

لجهلها من هذا الاستقراء وان ادعى الظن كلا مع غرابة حصوله ايضا كيف يكون معتبرا عند من لا
يعمل بالظن على الاطلاق بل ما نص على اعتباره واين هذا النص قال الفاضل الشيرازي ره في حاشية
شرح المختصر الواجب قد يكون اصليا بان تعلق به الامر اصالة وصريحا وقد لا يكون والاول قد يكون واجبا
لذاته كالصلوة وقد يكون واجبا لغيره كالوضوء ولا نزاع في ان مقدمة الواجب اذا كان من قبيل
القسم الاول بان تعلق به امر اخر صريحا كالوضوء واجب انما النزاع فيما لم يتعلق به صريح امر اخر
هل هو واجب بذلك الامر المتعلق بما هو مقدمة له ام لا انتهى ما اردنا منها لا يقال لا معنى لشرطية
الشئ شرعا الا امر الشارع بالاتيان به عند الاتيان بالواجب المشروط به فكل شرط شرعي تعلق
به امر اخر غير الامر المتعلق بمشروطه بل هو مستفاد من شرطيته للواجب فالشرط الشرعي الذي لم يتعلق
به صريح امر اخر لا يكون متحققا لانا نقول الشرطية خطاب الوضع وليس صريح الامر بمعنى ان الشارع
حكم بان صحة ذلك الواجب شرعا يتوقف عليه وظ ان هذا بمجرده لا يقتضي ايجابه ما لم يثبت وجوب
مقدمة الواجب واعلم ان بعض الفضلاء ره ادعى الاتفاق على وجوب اجزاء الواجب من القائلين
بوجوب المقدمة ومن النافين وقال بعض الاعلام ره كان الاجزاء ايضا من المتنازع فيه والاتفاق
الذي ادعاه كانه ليس بمعتمد بل الظ جواز جريان الخلاف بالمعنى المشهور في الجزء ايضا الا المعنى
الذي ادعاه كانه ليس بمعتمد نقل عن السيد المرتضى ره قوله واعلم انه يطلق المقدمة الخ
اقول قال الفاضل المذكور في حاشيته فائدة مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها وجوده
في الخارج شرعا كالوضوء للصلوة او عقلا كالمشي للحج او يتوقف عليها العلم اليقيني بوجود الواجب
بصدوره عن المكلف وهو على قسمين احدهما ان يكون لالتباسه بالغير فيجب ذلك الغير لحصول

لحصول اليقين ومنها ان لا يمكن الاتيان به عادة الا مع الاتيان بذلك الغير فيجب الاتيان به
للتيقن بحصول الواجب هكذا قيل اقول لا يمكن ادخال هذا فيما يتوقف عليه الواجب في الخارج بان يجعل التوقف
عادة بل هو الاظهر من الاول كالاتيان بالصلوات الخمس اذا ترك واحدة ونسي ولم يدر بعينها ١
والثاني كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه وكستر شيء من الركبة لستر الفخذ عند من جعل العورة
ما بين السرة والركبة وكدخول جزء من الليل في الصوم فلو اشتبهت المنكوحة بالاجنبية حرمتا
ح عليه اذ الواجب وهو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن الا بالكف عنهما معا
فحرمة احدهما لذاتها والاخرى لاشتباهها بها ولو قال لاحد كما طالق حرمتا ايضا اذا لم ينو احدهما
على التعيين وذلك لانه اذا وقع الطلاق على احدهما مبهما احتمل كل منهما الحل والحرمة والاجتناب
عن الحرام واجب وهو على اليقين لا يمكن الا بالاجتناب عنهما والفرق بين الفرعين ان الاجنبية
في الاول محرمة في نفس الامر دون المنكوحة بخلاف الثاني فان كلا منهما محتمل الحل والحرمة
اقول التقسيم الاول وان كان مذكورا في غير واحد من كتب الاصول لكنه عند التامل الحق بعيد
لان تحصيل العلم اليقيني بصدور الواجب عن المكلف ان كان واجبا صدق على مقدمته انه
مما يتوقف وجود الواجب اعني العلم المذكور عليه في الخارج عقلا او عادة او شرعا والا فليست
مما نحن فيه بل هي مقدمة لامر غير واجب لم يتعلق بامر واجب وليس مثل هذا مما يتنازع فيه
بان ايجاب الواجب هل هو عين ايجاب مثل هذه المقدمة او مستلزم له ثم انك قد عرفت نقل
الاتفاق على وجوب تحصيل اليقين بالبراءة اذا كان شغل الذمة يقينيا سواء قلنا بوجوب مقدمة
الواجب مط ام لا وادعوا مقدمية ذلك التحصيل واجب اتفاقا فكانها دعوى من غير بينة

بل الظاهر ان الخلاف جار فيهما ايضا قال العلامة ره في يب بعدما بين وجوب المقدمة مط من هذا الباب
ايجاب الصلوات عند اشتباه القبلة والثوبين وامتناع نكاح المشتبهة بالاجنبية ولو لم يعلم
بعين الطلاق وقلنا بصحته احتمل تحريم الجميع والاباحة لان الموجود ما له صلاحية التاثير في
الطلاق الى آخر ما قاله وقوله لان الموجود الخ علة للقول بالاباحة وحاصله ان الطلاق شيء معين
في نفسه فيمتنع حصوله في محل مبهم فقبل التعيين لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر له صلاحية
التاثير في الطلاق عند اقترانه بالتعيين وقال شارحه ره هذه فروع على المسئلة المتقدمة
وهي استلزام ايجاب الشيء مط ايجاب ما لا يتم الا به اذا عرفت هذه ظهر لك ان ظاهر الكلام المص
ره من ان هذا القسم من المقدمة من حيث مقدمة مع قطع النظر عن النص والاجماع لا خلاف فيه
محل نظر قوله الثاني نهي الشيء عند الامر بضده الخاص الخ اعلم انهم قسموا الضد الى عام وخاص
ويعنون بالعام الترك تارة واحد الاضداد الوجودية لا بعينه اخرى ومرجع الثاني الى
الضد الخاص بل هو عينه كما قيل لان من قال بالاستلزام لم يقل بان الامر بالشيء مستلزم
النهي عن ضد خاص معين من حيث هو امر معين بل قال بانه مستلزم للنهي عنه من حيث هو
داخل تحت هذا العنوان ولا شك ان هذا العنوان اعني ضدا خاصا هو بعينه احد الاضداد
الوجودية لا بعينه فتسميته عاما لانتشاره وعدم تعينه كما ان تسمية الترك عاما
لتحققه في ضمن جميع الاضداد الوجودية ثم انهم نقلوا الاتفاق على ان الامر بالشيء يتضمن النهي
عن تركه لان معنى الامر هو الطلب الجازم ومعنى الجزم هو المنع من النقيض اعني الترك وانما اختلفوا
في الاضداد الخاصة فقيل بان الامر بالشيء عين النهي عن ضده وقيل بانه مستلزم له استلزاما

لفظا بمعنى انه لا ذم بين بلزوم من تصور الامر تصوره وقيل لا معنويا بمعنى ان العقل يحكم به ولو بواسطة كثيرة ولا محيص الا هل عن النظر الدقيق وقد علم ان الخلاف في العينية والجزئية ثابت في الضد العام اعني الترك ايضا وكان دعوى العينية في الموضعين تعسف كدعوى الاستلزام اللفظي في الموضع الثاني اذا عرفت هذه فاعلم ان عمدة ادلة من قال بالاستلزام هي ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده الخاص وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيكون ترك الضد واجبا وهو معنى النهي عنه والحق في هذا المقام ما تقدم من تحقيق معنى وجوب المقدمة وحاصله ان المراد بالنهي ان كان طلب الترك بالذات وبالاصالة فيمنع ان الترك واجب كذلك وقد سبق مستوفى وان كان المراد طلبه بالتبع فنحن نقول به ولا ضير فيه اذ غاية ما يلزم منه ان يجتمع فيما هو ضد لواجب معين كالصلوة مثلا الحرمة التبعية والاباحة الذاتية او الوجوب او الندب او الكراهة كذلك وقد عرفت سابقا ان اجتماع حكمين من الاحكام الذاتية في شيء اذا كان بجهتين مختلفتين جائز لا منع منه فضلا عن ذاتي وتبعي واما ترتب العقاب والذم او الفساد ولو كان المنهي عنه عبادة فكلا وانما هذه الامور من لوازم الحرام الاصلي هذا على تقدير تسليم ان يكون فعل المامور به موقوفا على ترك ضده فقد قيل بعدمه وان فعل احد الضدين انما يقارن ترك الاخر من غير توقف وفي هذا المقام ابحاث دقيقة مذكورة في المطولات وحواشيها ولكن لا ثمرة لها في استنباط الحكم الفرعي ولهذا تركنا ذكرها

فالحق عدم الاستلزام ليس هو النفي المحض او الليس الصرف للممكن الحادث بل المراد انه بعد تحقق الامر من الامر الذي من شانه الاستلزام في بادي النظر هل هو كذلك في الواقع ام لا ولا شك

ان لا يقين هنالك بعدم الاستلزام حتى تستصحب واما الاصل بمعنى الراجح والقاعدة سواء اريد الراجح الغالب المظنون او المتيقن فلا معنى لهما في هذا المقام ويمكن ان يكون مراده ما افاده صاحب المعالم ره حيث استدل على عدم الاستلزام بان ادلة الاستلزام ضعيفة والاصل عدم دليل صالح سواها وقد اورد عليه بان مرجع هذا الاصل هو عدم عثورنا على الدليل وهذا لا يكفينا بل لا بد من دليل على العدم واجاب الفاضل المدقق بان هذا مبني على ان عدم الدليل دليل ظاهري على عدم الحكم اذ الاصل براءة الذمة عن مقتضى النهي عن الضد فالدليل انما يدل على عدم النهي ظاهرا لا واقعا وهذا هو مقتضى اكثر الادلة الاصولية والفقهية ولا سبيل الى الحكم الواقعي في كثير من الاحكام فلا يتجه ان عدم الدليل عندنا لا يستلزم عدم الدليل في نفس الامر انتهى كلامه زيد اكرامه ويتجه عليهم ان هذا اعتراف بكون اكثر المسائل الاصولية ظنية واقول ان كانت المسئلة المتنازع فيها هي ان ذمة المكلف هل هي مشغولة بالكف عن شيء عند الامر بضده ام لا فالمسئلة قطعية لان القائل بالاستلزام يدعي القطع بادلته والنافي يستدل هكذا اني لم اجد دليلا صالحا على الاستلزام للقطع بضعف ما استدلوا به وعدم وجدان شيء سواه وكلما لم اجد عليه دليلا صالحا فالذمة بريئة منه لاستحالة تكليف الغافل وجميع هذه المقدمات قطعية نعم لو كانت المسئلة هي ان الامر هل طلب بامره ترك ضد المامور به في الواقع ام لا فعدم وجدان الدليل بعد التامل والفحص يفيد الظن بالعدم في الواقع اذ من البعيد ان يكون هنا دليل عقلي تام عند الكل ولم يطلع عليه احد من الفضلاء المدققين مع عثورهم على ما هو اخفى وادق مما خفي من تلك المسئلة وكذا حال الدليل النقلي هذا مع ان الحق ان اكثر مسائل الاصول غير

مستندة الا الى الطبنات اللتى لا شاهد على اعتبارها   ولانه لو كان كلما التواتر الخ
حاصله ان المكلفين في جميع الاوقات او اكثرها محتاجين الى ان يعلموا حال الاضداد مما امر واية لانهم
غير خالين عن واحد منها محتاجين الى الاشتغال به بل قد يكونون مامورين به وان كان بطريق
الاستحباب فلو كان هناك استلزام لصرح الائمة ع به ولو كان كذا لنقل متواترا لتوفر
الدواعي على ما نقله اذ ليس كذا بل لم ينقل بطريق الاحاد ايضا علم انه لا استلزام في الواقع اقول فيه
نظر ظاهر اما الاول فلانه ما ذكره لو تم لوجب ان ينقل بطريق التواتر جميع المسائل الاصولية
اللتى يحتاج الى معرفتها المكلفون واما ثانيا فلان الحكم المنقول لا يجب ان يكون مدلولا صريحا
للفظ بل يكفي كونه لازما لمعنى اللفظ ولو بوسائط ومن يقول بالاستلزام يقول انه كلما امر
ورد من الشارع بشئ فهو متضمن لحكمه بالنهي عن اضداده فان كان الامر متواترا كان
النهي التضمني كذلك وان كان من طريق الاحاد فالنهي ايضا كذلك   وبعض المتأخرين غير
العبارة الخ اقول قال الشيخ البهائي قدس سره في الزبدة ولو ابدل النهي عن الضد الخاص
بعدم الامر فيبطل لكان اقرب وقال الشارح الفاضل الجواد اقول قد عرفت ما في استلزام
الامر بالشئ النهي عن ضده فلو ابدل النهي عن الضد بعدم الامر به لرجع الكلام الى ان الامر
بالشئ يستلزم عدم الامر بضده لتم المطلوب وهو بطلان الضد الخاص لان صحته فرع
تعلق الامر به وتعلق الامر بالضدين محال لاستلزامه تكليف ما لا يطاق فالامر باحدهما
يستلزم عدم الامر بالاخر وح يبطل الضد لو اتى به في حالة الامر بذلك الشئ لانه اتيان
بما لم يؤمر به فلا يكون مبرء للذمة ولا مسقطا للتكليف اذ الامر يستلزم الاجزاء هذا

وجه ما ذكره المصنف وفيه نظر لظهور ان الكلام في الضد الخاص لما مر من ان استلزام الامر بالشئ
النهي عن ضده العام مما لا ريب فيه والظاهر ان القائل بان الامر بالشئ لا يستلزم النهي عن ضده الخاص
يجوز صحة ذلك الضد لو اوقعه المكلف وهو لا يسلم عدم الامر بالضد بل يذهب الى تعلق الامر به
ليتم حكمه بالصحة وعلى هذا فلا وجه لاقربية ما ذكره على انه لا مانع من كون الضدين واجبين
واحدهما يجب تقديمه على الاخر اذ لا امتناع في ان يقول الشارع اوجبت عليك كلا من الامرين
مع تضيق احدهما وتوسع الاخر وح فله ان يقدم احدهما وهو المضيق ويؤخر الموسع لان وقته
موسع فان التكليف بما لا يطاق انما يتم ذلك في المضيقين فان قيل وجوب الموسع في وقت المضيق
يوجب التكليف بما لا يطاق ولا ينفع كون احدهما موسعا لان توسعة وقته لا ينافي مع وجوبه
في وقت المضيق نعم لو وجب بعده ولم يجب في وقته لتم الكلام لكنه غير ما نحن فيه قلنا ليس
معنى وجوبه في وقت المضيق انه يجب عليه الاتيان به مع المضيق بل معناه انه لو اوقعه
دون المضيق خرج عن عهدة التكليف به ولا شك ان هذا قول من يذهب الى ان الامر
لا يستلزم النهي عن ضده الخاص فان المامور به وجوبا لا هو محل المضيق لو اوقع الصلوة في
هذا الوقت كان صحيحا عنده وليس ذلك الا لتعلق الامر به لان فعل متوقف على وجود
الصارف عن الفعل المامور به كما مر سابقا وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب
الموسع لكان هذا الصارف واجبا ايضا باعتبار توقف الواجب الموسع عليه اذ لا يتصور
وقوعه بدونه وح فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي وهو باطل قطعا
لانا نقول وجوب مقدمة الواجب ليس على حد غيرها من الواجبات فان المقصود منها

التوصل الى فعل الواجب فهي وسيلة ووصلة اليه ومن ثم لو قطع الحاج المسافة او بعضها على وجه
منهي عنه حصل له الامتثال وخرج عن العهدة اليه من غير وجوب اعادة السعي بوجه سائغ
وهذا يدل على ما قلناه والظ انه بالاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب
لفوات الغرض عنه فلا اجتماع اقول ما افاده قده في رد ما الزمه المعترض من اجتماع الوجوب والحرمة
كانه استفاده من المعالم وفيه ان سقوط الوجوب ح لا ينفع لدفع الشبهة اذ يلزم اجتماع الوجوب
والحرمة قبل فعل المقدمة وحين فعلها وان سقط بعد فعلها بل الجواب الحاسم امور الاول منع
كون المقدمة الواجب واجبا الا اذا كان سببا كما فعله في المعالم الثاني منع كون ملزوم المحرم محرما
وان ادعاه صاحب المعالم ره كيف ولو كان كذا لزم وجوب المقدمة مط مع انه غير قائل به
ما له ان ترك الواجب حرام وترك اي مقدمة من مقدماته علة وسبب لتركه وان كان
فعلها شرطا غير سبب لان عدم كل جزء من اجزاء العلة التامة علة تامة لعدم المعلول
واذا كان ترك المقدمة حراما كان فعلها واجبا مع انه ره لا يقول بوجوب مط المقدمة
وعلى هذا نقول ان الصارف عن فعل المامور به وان كان علة وسببا لتركه كما انه شرط
لفعل ضده لكنا لا نقول بحرمته الثالث منع استحالة اجتماع الحرمة مع وجوب التبعي بل
المستحيل اجتماعه مع الوجوب الاصلي الرابع منع الاستحالة اذا اختلف الموضوع بجهتين
مختلفتين لان كون المامور به واجبا معينا في ذلك الوقت انما يقتضي تحريم الصارف
عن المامور به من حيث وقوعه في ذلك الوقت اي تحريم ايقاعه في ذلك الوقت لا تحريم
ماهيته وذاته من حيث هي لان وجوب الضد موسعا انما يقتضي وجوب ماهية ذلك

الصارف

الصارف الذي هو مقدمة ذلك الواجب الموسع لتوسع ما يتوقف عليه فيتعلق الوجوب بماهية
الصارف من حيث هي بلا ملاحظة خصوصية الزمان معه وتتعلق الحرمة بخصوص ايقاعه
في الزمان المخصوص فلا يتواردان على موضوع واحد ولا فساد فيه   قال الاقسام اربعة
الخ ربعي الاقسام المحتملة بحسب التركيب الثنائي لعشرة كل مع مثله وهو اربعة اقسام
ومع غيره وهي ستة وبين المص ره حكم تسعة منها بقوله الواجبين الموسعين مط اشارة
الى ثلثة الموسع الموقت مع مثله وغير الموقت كذا والموقت الموسع مع غير الموقت وصرح
بحكم المضيقين المتماثلين وهما قسمان واشار الى قسمين بقوله واما في الموسع مط اي سواء
كان موقتا ام لا والى قسمين اخرين بقوله وكذا الكلام في الموسع مط والمضيق غير الموقت
وذهب عنه قسم اخر وهو حكم المضيق الموقت مع المضيق غير الموقت ويمكن ان يكون في
نسختي اسقاط والظ ان حكم هذا القسم وجوب فعل الموقت في وقته والاثم في خارجه لاختصاص
الوقت بالموقت في نظر الشارع ومع ترك الموقت في وقته يكون المكلف مخيرا في تقديم
ايهما شاء اذا علم طلب الشارع اياهما على السوية بان لا يكون هناك نص منه دال على سعة
وقت قضاء الموقت ومعه فهو المتبع   بل الحق التخيير الخ اقول اذا امرنا الشارع
بفعلين موقتين موسعين غير مرتبين فقد خيرنا بين ايقاع كل منهما في اول الوقت ووسطه
واخره ولم يجوز التاخير عن اخر الوقت كما لم يجوز التقديم على اوله وهذا هو مقتضى التوقيت
فمعنى التخيير في اول الوقت هو انا ان شئنا اتينا بالواجب فيه وان شئنا اتينا به فيما
بعده ومعناه في الوسط هو التخيير بين الفعل فيه وفيما قبله وفيما بعده وفي اخر الوقت هو التخيير

بين الفعل فيه والترك مع الفعل في سابقه فكل من الواجبين مامور به في كل جزء من الاجزاء الثلثه
من الوقت بمعنى ان المكلف لو اتى به لكان ممتثلا اتيا بما هو مقصود الامر فلو ترك المكلف
حتى يبقى من الوقت شيء لا يسع الا واحدا منهما فحينئذ لا يمكنه الاتيان بهما جميعا فيحصل له
خيرة اخرى بين الواجبين انشاء فعل هذا وترك الاخر وانشاء عكس الامر ولم يكلفه الامر
ابتداء بايقاعهما معا في هذا الجزء الذي لا يسعهما اذ هو تكليف ابتدائي بالمحال ولم يفعل
احدهما فان شئت قلت هو مامور بايقاع واحد منهما في الجزء الاخير من الوقت على حسب
اختياره وايقاع الاخر فيما تقدمه ولما تركهما حتى ضاق الوقت ولم يمكنه الاتيان بهما
فيلحقه الاثم باعتبار تركه ما يختار تركه في الجزء الاخير مع عدم فعله في الجزء السابق عليه
وان شئت قلت هو مامور بان لا يؤخرهما عن اخر الوقت ولا يتركهما فيما تقدمه فلا بد من
ان ياتي بهما قبل خروج الاخر فيكون مكلفا بالاتيان بهما معا في اخر الوقت الذي لا يسعهما
وليس مخيرا بين الفعل والترك لما عرفت ان التخيير في الجزء الاخير انما هو بين الفعل والترك فيه
مع الفعل فيما تقدمه وقد فاته ذلك وهذا وان كان تكليفا بالمحال ولكنه ليس تكليفا
ابتدائيا بل انشاء من سوء اختيار المكلف ولا استحالة فيه اذ لو عوقب والحال هذه
على ترك واحد منهما لما عد العقلاء هذا العقاب قبيحا   بل لا يبعد الخ ظاهره
ان هذا مقابل للتخيير ومغاير له لان هذا مقتضى كلمة الاضراب وحاصله على ما استفاد
من السؤال الذي سيذكره بقوله فان قلت اذا قصر المكلف الخ انه لا يبعد ان نقول بوجوب
الواجبين معا في الجزء الاخر من الوقت مع عدم لزوم التكليف بالمحال لان معنى وجوبهما معا

فيه

فيه هو انه لا يجوز تاخيرهما عنه لا انه لا يجوز فعلهما فيما قبله بل المكلف مخير انشاء [illegible]
فعل وانشاء لم يفعل كل واحد منهما في الاول والوسط وانشاء فعله في الاخير لان مقتضى التكليف
التخييري بالنسبة الى كل منهما وتركه من حيث هو تركه كذلك وبالنسبة الى الفعلية وهو ان المكلف
ان شاء فعل احدهما في اول الوقت والاخر بعده وانشاء عكس او انشاء فعله في الوسط والاخر
قبله او بعده او انشاء فعله في اخر الوقت والاخر قبله كما قلناه في فعل احدهما وتركه من غير تفاوت
فنسبة جميع اجزاء الوقت الى الواجبين نسبة واحدة في ان كلا منهما يصح ان يقع فيه كل من
الواجبين وان لا يقع وينفرد الاول بعدم جواز التقديم عليه والاخر بعدم جواز التاخير عنه
كما عرفت والاجزاء الثلثه مشتركة في ان الامر لم يكلف بايقاع مجموع الواجبين معا في كل منهما
اذا عرفت هذه ظهر لك ان ما بعد كلمة الاضراب ليس الا امرا مغايرا للتخيير الذي حكم بحقيته اولا
ثم اضرب عنه   قلت وجوبهما الخ لا نسلم تساوي النسبة من جميع الوجوه كيف ولو كان
كذلك لكان التاخير عن اخر الوقت جائزا كما جاز عن اول الوقت سلمنا لكن نقول ان الايجاب
السابق لا يقتضي وجوبهما معا في اخر الوقت كما لا يقتضيه في الاول والوسط نعم نسلم كون وجوبهما
معا في هذا الوقت لا يرجع هذا الجواب الى طائل بل الحق كما اشرنا اليه تسليم لزوم التكليف
بالمحال ومنع استحالته اذا كان منشاؤه فعلا اختياريا للمكلف كما اشرنا اليه واما حمل كلام
على انه يقول بان الايجاب السابق مع عدم جواز التاخير عن اخر الوقت الذي يقتضي وجوبهما
معا فيه ولا يلزم التكليف بالمحال يعني التكليف الابتدائي حتى يرجع الى ما قلناه فلا يخلو من
بعد وان لم يكن بذلك البعيد   واذا مضى من اول وقت وجوبهما الخ لا ريب في عدم جواز

التكليف بواجبين متضادين مضيقين بل الشارع يكلفنا بواجب عند حصول سببه فورًا
وبواجب آخر عند حصول سببه كذلك فاتفق وجود السببين في آن كما في بذل العقل والنقل على
ان المكلف يجب عليه الاتيان في الجزء الاول من الزمان الذي مبدؤه آن وجود السببين باحد
الواجبين وبعده بالآخر من غير تراخ ومهلة وان لم يدل دليل على وجوب تقديم واحد منهما
فهو بالخيار في تقديم ما شاء منهما نعم لا يجوز له التأخير الى الجزء الثالث من الزمان لان
هذا هو مقتضى التضييق فاذا تركهما في الجزء الاول واتى بواحد منهما في الجزء الثاني له وبالآخر
بعده بلا مهلة وتراخ فليحقه اثمان احدهما التأخير لا امتثال عن الجزء الاول والثاني
لتأخيره عن الجزء الثاني للاول لانه كلف بايقاع احدهما في الاول والآخر في تاليه فلو
تركهما في الاول واتى باحدهما في الثاني وبالآخر في الثالث فان شئت قلت انه عصى بتأخير
ما اتى به في الجزء الثالث لان الجزء الثاني كان الوقت لما وقع فيه وانما الواقع فيه تابع
وظانه هو الواقع في الجزء الثالث تأخر عن وقت الفور مرتين وان شئت قلت انه عصى
بتأخير احدهما عن الجزء الاول وتأخير الآخر عن الجزء الثاني هذا اذا قلنا بعدم وجوبهما
معًا في الجزء الثاني لو تركت احدهما في الاول واما اذا قلنا بان اللازم عدم تجويز التأخير عن
الجزء الثاني فهو تكليفه بايقاعهما معًا فيه فهذا يكون تكليفًا بالمحال ولكنه ابتلى به
لسوء اختياره كما تقدم ثم اني لم احصل لما ذكره من الاحتمال بعين على اللهم الا بارجاعه الى ما قلناه
ولعل غيري يحصّله لاني في توزع حال وتشويش بال عافانا الله وجميع المؤمنين   على عدم ارادة
الواجب الخ اما التكليف بالواجب فلان عدم ارادة الواجب لا يخرجه عن الوجوب فهو واجب يريد فعله

اولا واما التكليف بالمستحب فلكونه مكلفًا به على تقدير عدم ارادة الواجب وقد فرضناه كذلك وجوب
لزوم التكليف بالمحال فلذم مرادًا   واعلم ان من قال الخ قال الشهيد ره في التمهيد ويشترط
في كونه نهيًا عن ضده ان يكون مضيقًا كما نقله عن جماعة وانما اطلقه آخرون لانه لا يتأتى
ينهى عن الترك المنهي عنه حين ورود النهي ولا يتصور الا بنهاية من تركه الآمر مع الاتيان با
المأمور به فاشتغال النهي مع كونه موسعًا انتهى كلامه رفع مقامه   الثالث المنطوق
الغير الصريح الخ الاصوليون قسموا المعنى اذا اعتبر دلالة اللفظ عليه الى منطوق ومفهوم
وعرفوا المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكمًا شرعيًا او حالًا للمذكور ونطق
به سواء كان بنفسه مذكورًا او لا قال بعض الفضلاء في حاشيته على شرحه للزبدة يعبّر
عن المذكور بمحل النطق وعن المسكوت عنه بغير محل النطق وفائدة التعميم في الحكم ليكون شاملًا
للمنطوق الغير الصريح لانه ليس مذكورًا بنفسه وعرفوا المفهوم بانه ما دل عليه اللفظ
لا في محله اي يكون حكمًا او حالًا لا مسكوت عنه وقسموا المنطوق الى صريح وغير صريح فالاول
عندهم هو ما وضع له اللفظ فيدل عليه بالمطابقة او التضمن والثاني بخلافه وهو ما لم يوضع
له اللفظ بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام وهذا ينقسم عندهم الى دلالة اقتضاء
وايماء واشارة لانه ان قصده المتكلم وتوقف على قصده صدق الكلام او صحته عقلًا
او شرعًا سمي دلالة اقتضاء كقوله ص رفع عن امتي الخطاء والنسيان الخ فلو لم يقدر المؤاخذة
او نحوها لكان كاذبًا لانهما لم يرتفعا وكقوله تع واسئل القرية اذ لو لم يقدر اهل القرية
لم يصح عقلًا لاستحالة سؤال الجماد وكقولك فاعتق عبدك عني على الف اي ملكا لي على

الف لان العتق بدون الملك لا يصح وان قصده ولم يتوقف عليه الصدق ولا الصحة سمي دلالة
ايماء وتنبيه وذلك الحكم الاستقراء يكون فيما اذا اقترن الحكم المذكور الذي دل عليه اللفظ صريحا
بوصف لو لم يكن قصد المتكلم افادة كونه علة له لكان الكلام محمولا على امر قل ما يقع في كلام البلغاء
فضلا عن الشارع فيحمل على افادة التعليل دفعا للاستبعاد فيفهم ويدل عليه وان لم يصرح
به كقوله صلعم لمن قال واقعت اهلي في نهار رمضان اعتق فانه اقترن الامر بالاعتاق بالوقاع
الذي لو لم يكن علة لوجوب الاعتاق لكان بعيدا وذلك لان الاعرابي عرض واقعته ليبين
له حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب فيكون السؤال
مقدرا في الجواب كانه قال اذا واقعت فكفر ومثل هذا الكلام للتعليل ان ذكر فكذا ان كان مقدرا
ولكنه دون الاول في الظهور لان الفاء ههنا مقدره وهناك محققه ولاحتمال عدم
قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء فان ذلك وان بعد فليس
بممتنع فظهر ان علية المواقعة للتكفير هو المقصود المدلول ولكنه غير صريح لانه لم يلفظ
به وسيجيء في مبحث القياس ان شاء الله تعالى لهذا فانتظر وان لم يقصد المتكلم المدلول الالتزامي
مع لزومه عن كلامه سمي دلالة اشارة كمدة الحمل اللازم من قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون
شهرا وقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين اعلم ان بعض الاصوليين قال
المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة ولما كان ظاهر عبارات القوم كما ذكرناه انهما من اقسام
المدلول تعسف في حمل عباراتهم على ما قاله والظاهر انهما من اقسام المدلول وحمل الدلالة على المدلول
في قولهم دلالة الاقتضاء وغيرها اهون من تعسفه لان ارادة المدلول من الدلالة مسامحة
مشهورة

مشهورة كما قيل ثم انا اذا تأملت كلامهم ما وجدنا المعنى الالتزامي الذي جعلوه مقسما للمنطوق
الغير الصريح لازما بالمعنى الاخص وهو الذي يلزم تصوره من تصور الموضوع له لزوما عقليا
او عرفيا ولا لازما بالمعنى الاعم وهو الذي يحكم العقل باللزوم بعد تصورهما بل وجدناه اعم
من ذلك وهو ما يكون للمعنى الموضوع له مدخل ما في فهمه وقد لا يفهمه اللغوي من حيث هو
لغوي ولا اهل العرف من حيث انهم كذلك بل قد لا يفهمه الا بعض اهل العلم بعد التأمل
بانضمام مقدمات عقلية قطعية او ظنية او غير ذلك وقد لا يجتمع ارادته مع ارادة
الموضوع له الا ترى ان رفع المؤاخذة عن الخطاء والنسيان الموجودين في الخارج للنبي لازما
لرفع الخطاء والنسيان وعدمهما في الخارج لا بالمعنى الاخص ولا بالمعنى الاعم ولا يفهمه
العرب بعربيته ولا اهل العرف وانما يفهم من كان عارفا بان المتكلم نبي صادق في الواقع
فلم يقصد المعنى المطابقي والا لزم كذبه بل المراد معنى اخر وعليه فقس باقي الامثلة فليت شعري
ما الذي جعل مثل هذا المعنى معنى التزاميا ومنطوقا غير صريح واخرج مفهوم الموافق او المخالف
عن المنطوق وجعلهما مقابلا له مع ان مظنة المفهوم ما يفهم عندهم من المعنى المطابقي وله
مدخل في فهمه ويفهمه اهل اللغة والعرف اما دائما او في الاغلب فالاولى ما جعله
البعض لما نقله الفاضل الجاد قال ره في شرح البداية وبعضهم يجعل غير الصريح من المفهوم
ويجعل المنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة او تضمنا والمفهوم ما كان لازما
للمدلول ويجعل الاقتضاء والايماء والاشارة من اقسام المفهوم انتهى كلامه ره وبعد
اللتيا والتي فالحق ان المعتبر هو المعنى الذي دل القاطع على ان المتكلم اراده او كان

امرا لازما في الواقع كما قيل منه الحمل اللازم الاثنين او المعنى الالتزامي الذي يتبادر الى اذهان
اهل اللغة والعرف وان جوزوا عدم ارادة المتكلم له لا يجوزون عدم ارادة المعاني الحقيقية
مع كونها ظاهرة لخفاء قرائن التجوز والمصنف شرط القطع حيث قال في دلالة الاقتضاء
وحجية هذا القسم ظاهرة اذا كان الموقوف عليه مقطوعا به وكذا دلالة الايماء وهو حجة
اذا علم العلية وعدم مدخلية خصوص الواقعة وكذا دلالة الاشارة وحجيته ظاهرة اذا
كان اللازم قطعيا اقول لا ريب في انه اولى واحوط اذا لم يقتض القصر عليه انسداد الباب
العلمي والعملي واما اذا اقتضى ذلك فمن كثرة ما دل عليه اللفظ في مجرى اللغة والعرف بحيث
صار دلالة اللفظ عليه كدلالته على المعاني الحقيقية حراه ومخالفة للاحتياط والظاهر
ان مراده بالقطع ما يشمل مثل هذا الظن والرابع المفهوم الخ عرف المفهوم كما عرفت
بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق اي يكون حكما شرعيا او حالا للمسكوت عنه
كاية منع التأفيف فانها دالة على حكم الضرب وهو الحرمة وهما غير مذكورين وكاية
الولد لله فانها تدل على مجاوزات ما فوق الذروة ونص عليهما غيرهما ثم انه ان كان حكم المسكوت عنه
موافقا للمذكور نفيا واثباتا فمفهوم موافقة والا فمفهوم مخالفة والاول يسمى فحوى الخطاب
ولحن الخطاب نقل عن العلامة الشيرازي انه قال انما سمي فحوى الخطاب لان الفحوى ما يفهم منه
على سبيل القطع وهذا كما ولحن الخطاب لان معناه واللحن هو المعنى ولما كان هذا النوع
من المفهوم ما سبق فهمه الى الذهن سمي بهذا الاسم اشعارا بانه كان معناه انتهى وعن ابي زيد
اللغوي انه قال لحنه فهمه والحنه افهمه والظاهر انه يعتبر في اللحن ان لا يكون نحو كل الظهور

بل يكون

بل يكون محتاجا الى اعمال الفطنة ولو قليلا ثم ان هنا خلافين احدهما في انه هل يشترط في مفهوم
الموافقة ان يكون المسكوت عنه اولى بالحكم من المذكور ام يكفي المساوات ومثال الاول
ما مر والثاني كقوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما الاية حيث دلت على تحريم الاخذ
وهو مساو مع الاكل في الاتلاف ومنهم من يسمي ما فيه الاولوية بفحوى الخطاب وهذا بلحن الخطاب
والشهيد الثاني رح شرط الاولوية في قواعده ومنع حجية المساوي وثانيهما في ان تعدية الحكم
الى المسكوت عنه هل هو بطريق القياس اي الحاق فرع كالضرب باصل كالتأفيف في الحكم
كالحرمة بجامع هو الاكرام لكون اقتضائه لحرمة الضرب اشد واقوى من اقتضائه لحرمة التأفيف
ام هو بدلالة اللفظ ان يكون مثل هذا الكلام منقولا عن معناه اللغوي وهو الحكم على الادنى
الى الحكم عليه وعلى ما فوقه فقوله تعالى لا تقل لهما اف معناه المنقول اليه المنع من جميع انواع
الاذى وعليه نص غيره والثاني هو مختار المحقق رح اقول ان التعدية ان كانت مفهومة
من اللفظ بفحواها كما عرفا وفي الوضع كفهم لغيرها من المعاني التي يحكم بانها مرادة للمتكلم
فلا نزاع في حجيته مثل هذا وانما النزاع في ان المخاطب هل فهم هذا المعنى بسرعة مركوزة في نفسه
سريعة من الاصل الى الفرع وملاحظة للمعنى المناسب للحكم ام لا كان فهمه من اللفظ بسرعة
من غير حركة فكرية فلا جدوى له ولا يترتب عليه اثر وان لم يكن كذا بل انما يفهمها العارف
بالقياس اذا لم يكن عالما لا فرق فنقول ان كان كون المعنى المناسب علة تامة للحكم انما وجد
وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيا حتى يتألف هناك برهان تام على التعدية لا
قياس ففيه فلا كلام في الحجية ايضا واذا كانا ظنيين فما دل على المنع من القياس شمله

ايضا ويدل عليه بخصوصه ما رواه الصدوق ره في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع
ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المراة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال
عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا
فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق
فنبرء ممن قال ونقول ان الذي جاء به الشيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان المرأة
تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني
بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وما روي من قوله ع لابي حنيفة لو كان الدين يؤخذ
بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلاة لانها افضل من الصوم وما رواه الكليني باسناده
الى محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى ع فقهنا في الدين واغنانا الله بكم عن الناس
فربما ورد علينا الشيء لم يأتنا فيه عنك وعن ابائك شيء فننظر الى احسن ما يحضرنا
واوفق الاشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به قال هيهات هيهات في ذلك والله هلك
من هلك ثم قال لعن الله ابا حنيفة كان يقول قال علي وقلت قال محمد بن حكيم والله ما
اردت الا ان يرخص لي في القياس وانت اذا تفحصت كتب الفروع وجدتها مشحونة
بادلة فقهية لا فرق بينها وبين القياس الذي منعوا من العمل به في كتب الاصول
الا كون المعنى المناسب الذي ظنوه علة للحكم اشد مناسبة للفرع فيها ومساواته
الاصل في غيرها فاستدلوا بتلك الابنية على الاحكام وزعما منهم انها هي مفهوم
الموافقة الذي لا نزاع في حجيته غفر الله لهم ولنا وقد وقع الخلاف الخ اعلم

ان بعضهم

بعضهم ادعى اللزوم البين كصاحب المعالم وبعضهم غير البين وسيشير المصنف ره الى القولين والسيد ره
يقول بان هذه التراكيب التعليقية لا تدل على تلك الفائدة بل لا بد من دليل منفصل و
سنتكلم على قول المثبتين عند تحقيقه في كلام المصنف ره ومما ينبغي التنبيه عليه هو ان القائلين
بالحجية يقولون ان الامر والنهي اذا علقا بالشرط مثلا يدل هذا التعليق في الامر على
ان المتكلم حكم بانتفاء الوجوب عنه انتفاء الشرط وفي النهي على حكمه بانتفاء الحرمة
عند انتفائه ولا يدل على ثبوت الحرمة عند انتفائه في الاول ولا على ثبوت الوجوب
في الثاني فقول المتكلم زك غنمك ان كانت سائمة مشتملة على حكمين احدهما ايجاب
الزكاة في السائمة وثانيهما نفي الوجوب في المعلوفة ولا يدل على حرمة زكاة المعلوفة
بوجه فكلا الحكمين عندهم منصوص دل اللفظ على احدهما دلالة منطوقية وعلى الاخر
دلالة مفهومية واما المنكر للحجية فيعترف بالاول ويقول لا حكم على المعلوفة من
هذا التركيب الشرطي اصلا وانما يستفاد الحكم عليها بالوجوب وعدمه من دليل اخر فلو لم يكن
نص سوى هذا التركيب لكان حكم المعلوفة مما لا نص فيه فيدل عليه ما يدل عليه قوله ره ولما
كان حجية مفهوم الغاية الى اخره انما يكون مفهوم الغاية اقوى لان اكثر من لم يقل بغيره
يقول به   واما الالتزام الخ لو يريد نفي اللزوم البين عقلا وعرفا بالمعنى الاخص والاعم
لا اللزوم مطلقا ولو بتوسط مقدمات خفية او جلية كما يدل عليه السؤال الاتي لانه
انما يتوجه على تقدير نفي اللزوم بالمعنى الذي قلناه ومما قاله ره حين تبيين لكان الاظهر في
التقرير ان يقول اما الالتزام فلانه لا ملازمة بين وجوب الصوم الى الليل وبين عدم وجوب

صوم الليل لان هذه العبارة هي المتنازع فيها واما نحو قوله صوموا النهار فدلالته على عدم
وجوب صوم الليل انما يكون بمفهوم اللقب والخصم لا يقول به وانما يقول بمفهوم الجملة الغائية
والظاهر ان غرضه من ما قلناه ولكن تسامح في العبارة   احتج الخصم الخ هذه الحجة انما
انبنت على اللزوم الغير البين ولا يحصل بها لانها تدل على خلاف ما انبنت عليه كما ستعرف
ان شاء الله   لان الاصل عدم غيرها ان اراد ان الظاهر عدم غيرها ووجودها لانها
هي المتبادر عند عدم القرينة فهذا ان سلم فانما يدل على اللزوم البين عرفا وهو الذي
ينقل عن المعالم التنبيه عليه في خصوص الشرط وانما قلنا التنبيه ولم نقل استدل عليه
لان دعوى اللزوم البين لا يجتمع مع الاستدلال وان اراد ان الدليل او كون عدم الحادث
هو المعلوم المتيقن يدل على عدم غيرها في الواقع فان هذا الدليل وما يدانيه اخرج الفائدة
التي نحن فيها عن الحدوث بل هي ايضا حادثة والاصل عدمها مع انه يحقق الى الفوائد بل
على عدم بقاء الاصل بعد المعنى على حاله وكيف يدل الدليل على عدم غيرها في الواقع مع انه
عدد فوائد اخرى بقوله منها كذا ومنها كذا ولا معنى لحمل الاصل على القاعدة اذ لا قاعدة
هنا   فانها محتاجة الى القرينة الخ هذا الكلام صريح في انه يدعي كون تلك الفائدة
معنى حقيقيا لتلك التراكيب او ما هو بمنزلته من المعاني الالتزامية باللزوم البين لانها
لا تحتاج الى القرينة لسبقها الى الذهن والحاصل انه ما زاد على المعالم الا تكثير السواد
وتشويش المعالم العبارة   والجواب ان هذه الفوائد كلها متساوية في الاحتياج
الخ ان اراد التساوي في عدم اللزوم البين بل ان الكل يحتاج الى ملاحظة امر خارج عن اللفظ
فالحق ما قاله وان اراد انه لا يجاوز لواحدة على الاخرى اصلا فسنعرف حقيقة الحال ان شاء الله

ولها

ويخطر بالبال ان يكون منشاء دعوى التبادر من واحد من ائمة اللغة ومنشاء انكاره
من اخر منهم هو ان الاول قد اتفق له في تتبعه انه راى التراكيب التعليقية التي دل الدليل
او القرينة على ارادة الفائدة المتنازع فيها منها اكثر مما دل على ارادة غيرها منه فاعتاد
ذهنه بالاولى فلما راى الخالية منها تبادر ذهنه الى ما اعتاده والثاني تتبع جميع الموارد
او اكثرها فرى تلك الفائدة كغيرها على وجه فانكر التبادر وقال ان نسبة هذه التراكيب
الى الفوائد كنسبة المشترك الى معانيه عند عدم القرينة قال الشيخ البارع المحرر في مقدمة
شرح الرسائل انا بالتتبع والاستقراء شاهدنا بان الفصحاء والبلغاء قد يقصدون
مفهوم الشرط وقد لا يقصدونه فكيف يوثق بارادته ويجعل دليلا شرعيا من غير قرينة
على ارادة المتكلم له او دليل اخر وقد ذكرت في الفوائد الطوسية مائة وتسعة وعشرين
اية من القران مفهوم الشرط فيها غير مراد ولا معتبر والايات التي مفهوم الشرط فيها
معتبر لا تكاد تبلغ هذا القدر وكذا الاخبار واكثر كلام البلغاء   وهو خلاف
المنطوق اعترض عليه الفاضل المدقق في حاشية المعالم بقوله وفيه نظر لانه لو كان
خلاف المنطوق لكان الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا البتة ولم يقل به احد
بل على ما ذكره المصنف فيه ثم يعد هذا المفهوم من جملة المنطوق لانه لو اراد بالامر وجوب الصوم
ما ينتهي اليه وينقطع عنده فقطعا والمفهوم منطوقا وان اراد ما ينتهي اليه سواء
انقطع عنده او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق انتهى كلامه ره ويمكن ان يقال انه
لم يرد بالاخر المنتهى مع ملاحظة ان نفسه او ما بعده حكمه خلاف حكم ما قبله

فلا يلزم المحذور الاول ولا المنتهى مع ملاحظة كونه او كون ما بعده اعم من ان يكون موافقا
او مخالفا لما اراد المنتهى لا بشرط شيء اخر من تخصيص او تعميم وبدخل ان كون الشيء منتهى يستلزم
بنفسه كونه او كون ما بعده محكوما عليه بحكم مخالف لما قبله وينبه على ذلك بانه لو ادعى
ذلك اللزوم لا ادعى اللزوم الذي هو المنطوق ويفصح عن مراده ما قاله في جواب السؤال ان اللزوم
ههنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد الى اخر ما نقله المص ره والصواب في الجواب سيجيء
ان شاء الله تعالى والجواب لا نم ان معناه ذلك الخ القائل باللزوم يقول ان هذا الكلام
ايضا يدل على انتفاء الوجوب عند تمام هذه القطعة من الزمان نعم لو عبر عن القطعة باسم
ولم يعين لها اول ولا اخر فلا يدل مطلوبية الامساك فيها على عدمها فيما بعدها سلمنا ان هذا
الكلام اعني قوله اوجبت عليكم الامساك الخ لا يدل على انتفاء المطلوبية فيما بعد ذلك الزمان
مع تحديد اوله واخره ولكنه لا يدل على ان الجملة الغائية كقولنا صوموا الى الليل لا يدل عليه
ايضا اذ لكل كلمة وتركيب خاصية لا توجد في غيرهما فقوله بل معناه ذلك لمجرد دعوى لا شاهد
عليها ولكن ما قلناه كلام على السند الاخص والصواب في الجواب لا نظهر من كلام المص ره
هو لا نسلم ان منطوق قولنا صوموا الى الليل مثلا مستلزم لان يكون الايجاب المفهوم منه مرفوعا
في الليل وان يكون هذا الخطاب غير متعلق به ولا لازم وذلك انا لا نعلم ان صوم الليل هل هو واجب
بدليل اخر ام لا لان المتكلم حكم بشرط هذا المنطق على عدم وجوب صوم الليل حتى يكون هذا الحكم
مخصوصا عليه بالدلالة المفهومية وقد عرفت ان هذا المعنى هو الذي يدعى فهمه من المنطوق
من يقول بحجية المفهوم لا يخفى ما فيه لا يخفى ما فيه لان غرض الشيخ الفاضل ان يبين للخصم

ظاهر وفهم هذا المفهوم من هذا التركيب معبر بعبارة اخرى لعلها تكون اظهر عنده لا ان هذا الكلام
كلام وضعي وكيف يظن مثله بمثله واحتج ايضا هذا هو التنبيه على اللزوم البين وزاده بعد
ما نقله عنه المص قوله وانما يثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا حملنا الى ثلث مقدمات اخرى سبق
التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل ليكون كذا لغة وحاصله ان اللازم البين لا ينفك تصور الملزوم
الذي وضع له اللفظ عن تصوره ويتبادر الى الذهن بعد تبادره ومفهوم الجملة الشرطية كقولنا
اعط زيدا ان اكرمك بالنسبة الى منطوقه كذا وينبه على ذلك ان منطوق الجملة المذكورة
هو بعينه منطوق قولنا الشرط في اعطائه اكرامك عرفا ويتبادر المفهوم من هذا القول
ظاهر فكذا من منطوق الجملة الشرطية لاتحادهما عرفا ثم نقول المعنى المطابقي الملزوم لهذا اللازم
هو المعنى اللغوي لاصالة عدم النقل فان قلت ما يكفيكم المعنى العرفي حتى تمنعتم اصالة عدم
النقل واثبتم الحقيقة اللغوية مع ان الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية عندكم فاذا
ثبت منطوق الشرطية عرفا وظهر استلزامه للمفهوم عقلا تم غرض الاصولي فما الداعي
الى هذا التجشم قلنا مؤنة اثبات ان عرفنا هو عرف صاحب زمان الشريعة او من قام
مقامه اكثر من مؤنة هذه المقدمة اعني ضم اصالة عدم النقل ولهذا اخترناه والجواب
منع اللزوم عقلا وعرفا في الجملتين معا ولو سلم في الثانية بتوسط لفظ الشرط لا نم في الوقف
يدل على الامر الذي ينتفي المشروط بانتفائه ولا نسلمه في الجملة الشرطية وهي المتنازع
فيها والحق ان بمعونة هذه التراكيب التعليقية ومقدمات خارجية يظن ارادة مفاهيمها
في بعض الاوقات بيانه ان كل متكلم عاقل يمكنه تادية مراده بلفظ مطا واذا لم يكتف به

وعبّر عنه بلفظ مقيّد نعلم انه اراد بالتقييد ان يفيدنا فائدة لا يصلح اللفظ المطلق
لافادتنا هذا اذا كان المتكلم الشارع او من يقوم مقامه لاستحالة العبث عليهم واما
غيره من العقلاء فيظن به ذلك لعدم استحالته عليهم فلو فرضنا ان بعض هذه التراكيب
كالجملة الشرطية مثلاً لا فائدة له سوى الفائدة التي كلامنا فيها مثلا الدليل عقلي او
نقلي فلا نزاع في حصول القاطع او الظن بارادتها على التفصيل الذي تقدم انما النزاع في صورة
يكون هناك فوائد ولم يدل الامر على تخصيص احدها بالارادة ثم نقول انا وان راينا
في كلام العرب الجمل الشرطية مختلفة لان مدخول اداة الشرط في بعضها ملزوم اخص من لازمه
الذي هو الجزاء ولا ريب ان انتفائه غير مستلزم لانتفائه وفي بعضها مساو له وهذا
يلزم من وجود احدهما وجود الاخر وهو المعنى المنطوقي ومن عدمه عدمه وهو المعنى المفهومي
اعني ارادة عدم اللازم على تقدير عدم الملزوم لكن التتبع دلنا على ان استعمال هذه التراكيب
في الصورة الثانية اكثر منه في الصورة الاولى بحيث صار وفور الكثرة سبباً للتبادر
التساوي او اللزوم هو معنى المفهوم المدعى هنا بل علمنا التساوي او اللزوم
من القرينة في اغلب افراد التركيب الشرطي فاذا سمعنا بعد ذلك جملة شرطية لا قرينة
على تعيين ارادة فائدة من الفوائد منها يحصل لنا الظن بشرط استحالة خلوها عن الفائدة
اصلا وندرة انها من القسم الغالب هذا هو تحقيق المقام ولكني لا اعتمد على مثل هذا الظن
لعدم دليل قطعي على اعتباره واخراجه من الاصل الثابت عندنا وهو منع اتباع الظن واما
الاجماع الذي ادعي على كفاية الظن في الدلالة اللفظية فانا لا اسلمه في المعاني المطابقية

والالتزامية

والالتزامية التي يكون لزومها بيّناً سواء كان العلاقة عقلية او عرفية لا ينفك معها
الانفكاك وان لم يكن مستحيلاً كيف ولو لم يكتف بالظن فيها لانسد طريق الحكم الشرعي
علينا اذ اكثر الاخبار خالية عن القرينة المفيدة للقطع بمراد المعصوم واما غيرها فندعي الاجماع
فيه لا شاهد لها وعدم العمل بالظن فيه غير مستلزم للمحذور اصلاً   هو المقتضي لبراءة الذمة
يعني ان اصالة براءة الذمة مقتضية لان لا يحكم على المعلق فيه بالوجوب   فلا يظهر للخلاف
ثمرة يعتد بها انما يظهر الثمرة بالمعتدة لانك عرفت ان القائل بالحجية يقول ان حكم المعلق فيه
مخصوص بكل الحكم السائمة من غير فرق الا في الدلالة كما ستعرف الاشارة اليه وكفى بهذا
ثمرة   وكان المفهوم الخ قد عرفت ما يمكن ان يكون منشأ لهذه الدعوى سواء
كان المفهوم موافقا او مخالفا وبالجملة خفاء اللزوم العقلي او العرفي على كثير من العقلاء
واهل العرف الواحد منها بعد قرون الى قريب من الف سنة بعيد جدا لا سيما من النافي
او المثبت   واحتج الخ هذا الاحتجاج مختص بما اذا كان حكم المنطوق مخالفا للاصل
وحكم المفهوم موافقا له وحاصله انا لو فرضنا صدور التركيب التعليقي الشرطي او الوصفي
الذي يكون منطوقه مخالفا للاصل من متكلم لا يستفيد منه بمعونة بعض المقدمات
ان حكم المفهوم مخالف للمنطوق فنسلم مقدمات الدليل باجمعها ثم الجواب عنه
بانه يمكن لنا الاستدلال على هذا المطلب من طريق آخر ايضاً وهو اصالة براءة الذمة
لان المفروض ان حكم المفهوم موافق لها فلا يعلم المضادة غير ان لا يكون غرضه هناك
ايضا عدم ظهور ثمرة يعتد بها للخلاف فيصير حاصل الجواب انا متفقون على ان الحكم

المفهوم في هذه الصورة مخالف للمنطوق فلا ثمرة للخلاف في ان تلك المخالفة هل تستفاد
من المنطوق ام لا ولا يخفى حسن تصور العبادة   الاولى تنقيح المناط على ما مر اقول
انت اذا تاملت ما قلناه في بيان دلالة الايماء والتنبيه موافقا لما قلناه سابقا المحض
وعنه ظهر لك ان هذه الدلالة ليست الا ظنية دفعا لا مستبعد عن كلام الشارع
فتذكر فلا بد للقطع من امر اخر   وهذا القسم لا يصير قطعيا الخ ليت شعري كيف يصير العلم
بعدم مدخلية بعض الاوصاف وحذفه والتعليل بالباقي سببا لحصول القطع بين الذين
ذكرهما وهو مع ان هذا ليس الا السبر والتقسيم عند التامل وعدم افادة هذا الطريق للقطع
بالعلية مشهور   كما يعقل العبد الخ هذا مثال لعدم قصد الجواب واما مثال ما
يفيد الظن فهو خبر الاعرابي بل جميع امثلة دلالة الايماء والتنبيه   الباب الخامس
في الاجتهاد والتقليد اقول انا اذكر ما هو معتقدي ومعتمدي بحول الله وقوته
والاستعانة من نبيه وخلفائه عليهم الاف صلواته وتحياته ثم اشرع فيما قاله الاصوليون
جرحا وتعديلا ونقضا وابراما وهو المستعان وعليه التكلان فاعلم ان العقل دل لنا
على وجوب اتباع كمن دل عليه هذه الاية الشريفة لا غيره يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والمراد باولي الامر الائمة ع الهادون المهديون
فاذا سمع المكلف اية او حديثا وفهم مرادهم منها كما يفهم مراد غيرهم من كلامه يلزمه العمل
بمقتضى ما فهمه وغرض من هذا التنبيه هو ان اكثر ما يودي الناس به مقاصدهم انما هو
الالفاظ فاذا خوطب العارف بلغة الخطاب تراه يعمل بمقتضى ما فهمه وان كان مسلوكا

لمتاعب

لمتاعب كثيرة ومشاق شديدة ولا ينتظر الى ان يحصل له العمل بمقتضيا ما فهمه وان كان
له القطع بمراد المتكلم بل يعمل وان كان من المحتمل عنده ان يكون غرض المتكلم خلاف ما فهمه
ويجب الامر عليه مثلا لو امرنا من يلزم علينا عقلا اطاعته كالسلطان والاب والمولى بالمسافرة
الى بلد بعيد في زمان معين مع حمل كذا درهم ودينارا له عندنا واستصحاب عبد يشتريه
من ماله ففهمنا حين الخطاب عموم الدينار والدرهم واطلاق العبد بحيث يشمل المؤمن
والكافر وفهمنا ثبات رايه من غير ندامة ووجوب للسافر حين حضور الوقت ولا
نتفقد عنه بمجرد ان الامر لعله ندم عن امره ونسخه لكن لم يبلغنا الناسخ او لعله اخرج
بعض الدراهم والدنانير او قيد العبد بالمؤمن ولم يصل الينا بل لا علينا باس عند العقلاء
ان لم نسئل عن هذه الشكوك مع امكان الوصول اليه منه وكذا اذا لم نفحص عنها مع عدم
الامكان وسافرنا والحال هذه ثم انكشف الناسخ او غيره فظهر عدم اشتراط القطع وهكذا
الامر في كلام الله وخلفائه ص وقد تكلمنا سابقا على مسئلة عدم جواز العمل بالعام
الا بعد الفحص عن المخصص وان يرجع اليها ثم لو فرضنا ان مكلفا منعنا عن العمل بما نفهم
من كلامه الا مع القطع او الفحص ثم الياس لكنا ملومين بالاكتفاء بالظن ولا منع الا
في ظواهر الكتاب ولكن طريق حصول القطع بالمراد منها ليس منحصرا عندي في ان يكون
هناك اخبار يشاهده على ان ما يفهم منها ظاهرا هو المراد منها واقعا بل لو تفحصنا
ولم نجد خبرا مخالفا لها ولا اجماعا على خلافها لكان عدم الوجدان قرينة مفيدة للقطع
بها اذ من المحال عادة ان لا يكون ظاهرا من ظواهر الكتاب مرادا مع عدم نصب المراد منها

ولا نقول لا بد في هذا الاجماع ومرجعه الخبر اقول لو فرضنا غفلتنا عن كونه اجماعا وعن ان
الاجماع كاشف عن قول المعصوم لحصل لنا هذا القطع ايضا وليس غرضي من هذا الا انه ليس
ايضا من شرط لزوم عمل المكلف بما يعلمه او يظنه مراد المعصوم مثلا من قوله ان يكون
له اقتدار على فهم اكثر من الايات والاحاديث بل لو انحصر اقتداره على فهمه حديثا واحدا او آية واحدة
لجاز له العمل به في بعض الصور كما لو كان هناك اعلم منه ويجب عليه في البعض الاخر
كما لو كان لم يكن بل اقول لو ان اعجميا علم جواز نقل الحديث بالمعنى فعلم ان الثقة المامون ترجم
حديثا معلوم النسبة الى المعصوم ع فسمعه منه او رآه في كتابه المتواتر عنه لجاز
له العمل وان لم يكن له قدرة على فهمه لو لم يترجم فمن هذا الذي قلته يعلم ان المتجزي القادر
على استنباط بعض المسائل من الطريق الصعب الذي يسمونه اجتهادا هو من العلماء
العارفين عندي فيجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده اللهم الا ان يكون ما جعله دليلا
على المسألة غير ما جعله الشارع عليه وهذا جار في المجتهد المط ايضا بل ربما كان هذا
المتجزي محدثا ماهرا عالما بالناطق والمفاهيم المعتبرة اذ ليست ملكة الاجتهاد عندي
بالمعنى الذي قالوه الا دربة للمحدث وربما احتج اليها عند المناظرة مع اهل الاراء
والاصل هذا الف الشيخ والسيد ومن مثلهم كتبا في علم الاصول مع ان بين ما في كتبهم
وما في كتب العامة بونا بعيدا وان كان فيه ما ليس بحق عند الشيعة فليس المعصوم الا
من عصمه الله فان قلت اليس الواجب على من ليس ماهرا في علم الحديث محيطا بعامه وخاصه
مطلقه ومقيده ما له معارض وما ليس له وما صدر تقية وما هو مطابق للواقع ولا

عارفا

١٢٥

عارفا بوجوه التراجيح المنقولة ولا مقتدرا على الترجيح ان يرجع الى من هو كذا ولا يعمل بما يفهمه
من الحديث الذي بلغه وان كان صحيحا عنده معلوم الصدور من المعصوم حتى يفتيه هذا العالم
التابع بقوله افعل او لا تفعل او الحكم كذا قلت لا شاهد على وجوب الرجوع ولا على عدم جواز
العمل الا لهذا العالم الماهر بل الاحاديث الدالة على وجوب العمل باحاديث النبي ص والائمة
ع وكذا الاحاديث الدالة على الرجوع الى رواة الحديث الاحاديث شاهدة على خلاف ذلك
روى الشيخ الحر العاملي في الوسائل في باب وجوب العمل باحاديث النبي ص واحاديث الائمة
ع عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء ورثة ورثة الانبياء الى ان قال وانما اورثوا احاديث
من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظر هنا الآخذ لم ياخذ الحديث
ليعرضه عقيب الصلوة ولا لان ينقله الى الماهر ثم ياخذ بقوله بل اخذه ليعمل به ولم يشترط
ع ان يكون محدثا ماهرا ولا غيره من الشرايط وروي فيه ما يدل على الحث على كتابة
الحديث وعلى التحديث بما في الكتب فقل لي هل فائدة سماع ما في الكتب وملاحظة ما
فيها من الاحاديث هي عمل كل احد بما يفهم منها ام غيره وهل كل كتاب منها اذا كانت
احاديثها في الصلوة مثلا مشتمل على كل ما ورد في الصلوة من الاحاديث عامها وخاصها
ومطلقها ومقيدها وغير ذلك وعلى كل ما هو الحق وما صدر تقية وعلى جميع الاحاديث
الواردة في الزام الاحكام الامر على خلاف ذلك وروي فيه ايضا ما يدل على الحث على حفظ
الاربعين حديثا ما ينتفع به الناس في امر دينهم وهل يجب ان يكون الاربعون مشتملة
على العام وخاصه وعلى الشيء ومعارضه ام يكفي واحد منها في الطهارة والاخر في الصلوة

والاجر في الصوم وفيه ايضا عن ابي عبد الله ع تزاوروا فان في زيارتكم احياء لقلوبكم
وذكرا لاحاديثنا واحاديثنا تعطف بعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم
وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم اقول الذي يقدر على فهم
حديث واحد او يروي حديثا واحدا يفهمه هل يجوز له ام لا وغير ذلك مما يطول
الكتاب بذكره والمنصف يكفيه مراجعة الى وجدانه وروي في باب وجوب الرجوع الى
رواة الحديث عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع رجل راوية لحديثكم الى ان
قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد وعن علي بن حنظله
قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اعرفوا منازل الرجال على قدر روايتهم عنا وظ ان من يسند
قلبه به لا يقدر على فهم اكثر من حديث مثلا وان المراد بكثرة الرواية ليس مجرد النقل من غير فهم
اصلا وان من له رواية واحدة لم يقدر ايضا وبالجملة ليس في هذا الباب الا الرجوع الى الرواة
لسماع الرواية والعمل بمقتضاه وليس فيه لزوم الرجوع الى فتاويهم المجردة ولا الى لزوم كون
القائل مالكا للملكة المذكورة ولا لادون منها فضلا عن الملكة وكذا الكلام في باب
وجوب الجمع بين الاحاديث الا من اتفق له العلم بحديث ومعارضه لزمه الترجيح ومع العجز
عنه التخيير وليس فيه ما يدل على اللزوم الفحص عن المعارض ولا على ان من كان عاجزا بالفعل
يلزمه التحصيل وتحصيل بعض العلوم الذي يتوقف عليه الترجيح وان صح فذلك [illegible] فله التخيير
بل امعان النظر في تلك الاحاديث واختلافها يوجب ان العاجز عن الترجيح حين سماع المتعارضين
حكم التخيير ابتداء هذا كله مع التمكن عن الوجوب الرجوع الى الامام فما حال اهل زماننا وليس

فيهم احدها

فهم لعدم تعدد الاجتهاد على طريقة اهل الاصول والمحدث منهم ليس الا من يفهم ظواهر نصوص الاحاديث
ومع ذلك طريق الاحتياط غير خفي فالواجب مهما امكن والله الهادي وبعد ما تكلم الم
فيما يتوقف عليه الاجتهاد من العلوم يعلم ما يتوقف عليه فهم الاحاديث كلا او بعضا وسيشير
المصنف ره في تضاعيف كلامه الشريف الى بعض ما قلناه فانتظر   قوله العالم الخ المدلولات
معروفة بحسب الاصطلاح مشهورة بين المحصلين واما الاحكام بالمعنى المقصود منها فكانه اصطلاح
منه ره فتفسيرها في التعريف هو الصواب حتى لا يكون متضمنا للمجهول وليس قول المص و
المراد باحكامها الى اخرها فالجزء التعريف كما هو الظ ولكن الامر هين فظ قوله المدلول و
احكامها وكذا قوله الاحكام الشرعية للاستغراق فيخرج المتجزي مع قوله ره بجواز الاجتهاد ثم
ان العالم قد ينظر الى نفس الحكم الشرعي للشيء والى عدمه كوجوب الحمد وعدمه مثلا والى ثبوت
احد الحكمين الشرعيين الذين وقع الخلاف فيهما اذ لا يجب ان تكون المسئلة خلافية بل يكفيها
ان تكون نظرية كما صرح به ره وقد ينظر الى ثبوت احد الحكمين بعد القطع باحدهما على طريق منع
الخلو كوجوب صلوة الجمعة عينا وتخييرا وحرمتها فينظر في انها هل هي واجبة في الجملة
او حرام وكان المص اراد من قوله في ترجيح الاحكام الشرعية ما يشمل القسمين لان الاول
ايضا ترجيح للثبوت على النفي او بالعكس ولكن ينبغي ان يكون هذا المعنى مشهورا متعارفا
بين القوم ليسلم التعريف عن الخلل   البحث الثاني في ان الاجتهاد هل يقبل التجزية
ام لا الخ واعلم ان هنا مقامين الاول انه هل يمكن ان يحصل لبعض الناس جملة ما يتوقف
عليه بعض المسائل على النحو الذي يحصل للمجتهد المطلق بمعنى ان جميع ما استنبط المطلق بعض المسائل

منه يمكن ان يحصل له ايضا بحيث لا يفوته شيء وبعبارة اخرى هل يمكن تجزي القوة والملكة
بمعنى حصولها بالنسبة الى بعض الاحكام دون بعض ام لا قال بعض الفضلاء في رسالته
الموسومة بالعشرة الكاملة والحق ان فرض التجزي بمعنى الاقتدار على بعض المسائل دون بعض على وجه
يساوي استنباط المجتهد المطلق امر جائز بل واقع والمانع منها يكاد يلحق نزاعه بالمباهتة
والمكابرة فان الاقتدار ربما كان على نوع خاص من الاحكام بل على صنف من نوع للانس
بمداركه والاطلاع على ماخذه واستعداد النفس بسبب ذلك استعدادا قريبا للعلم بذلك
الحكم من دليله ولعمري هذا امر منكر وكيف ينكره من يسلم تجزي الاقتدار والاستعداد في العلوم
الالهية والطبيعية والعربية والشعر والانشاء والترسل وغيرها من الصناعات فان
الفرق بينها وبين الاستعداد القريب لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية تحكم بارد و
اقتراح مردود لا يرتكبه المنصف المحقق وبهذا ظهر فساد ما قيل لا كلام في تجزي العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن الادلة التفصيلية فعلا فان الاحاطة بجميع الاحكام
الفرعية بالفعل غير مقدور ولا احد غير المعصوم ع ولعل فرض مقدوريته فهي ليست
بشرط اجماعا واما الكلام في تجزي نفس القوة والملكة التي تسمى اجتهادا والظاهر انه
غير معقول وانما التجزي الاجتهاد الفعلي لا نفس القوة ولعل من جوزه انما لاحظ ذلك
فيرجع النزاع لفظيا وان اسمه عبارات اكثرهم انتهى وسقوطه يعلم مما حررناه
انتهى كلامه وتحقيق مقامه لا ريب ان من يستنبط حكما من دليله كما انه لا بد له من النظر
في الدليل كذا لا بد له من النظر في وجود المخصص والمقيد والمعارض من ادعيتها وفي عدمها وقد

يكون

يكون معارض ما في كتاب الصلوة من الاحاديث المتعلقة بمسئلة وغيره كالمخصص مثلا ممكنا
في الديات مثلا كما صرح المصنف في مسئلة جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فلا بد للمتجزي
ان ينظر الى جميع ما في كتب الاحاديث حتى يعلم انه لا معارض لدليله فيكون محيطا بمدارك
كل الاحكام لانا نقول يكفينا عدم احاطته بجميع الايات المتعلقة بالاحكام لان ما فرضه
لا يجري في الكتاب اذ لا تعلق للايات المتعلقة بالفرائض بالمسئلة الصلوتية وقد فرضنا
المتجزي انه لا يقدر على استنباط مسئلة فرضية من دليلها ومع قطع النظر عن ذلك نقول
ربما احاط علم المتجزي بجميع الاحاديث المتعلقة بكل ابواب الفقه من حيث انها غير معارض
او مخصص لدليله مع عدم قدرته على استنباط ما يتعلق بها من المسائل منها اما تجد من
نفسك انك تقدر على ان تعلم ان قوله ع ادرءوا الحدود بالشبهات ليس معارضا
لقوله لا صلوة الا بطهور مع عدم قدرتك على استنباط ما يمكن ان يستنبط منه والمقام
الثاني هو انه على تقدير ان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فهل
يجوز ان يجتهد فيه ام لا قال في المعالم وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه
في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل
فقط فله ان يجتهد فيها واليه ذهب العلامة ره في التهذيب والشهيد في الدروس والذكرى
ووالدي في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني انتهى ما اردناه منه
اقول وانت اذا تاملت في قول المصنف ره وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد
في بعض المسائل دون بعض وقد اختلف فيه فالاكثر على انه يقبل التجزية وقيل بعدمه

وانه كالصريح فى ان هذا الخلاف فى المقام الاول مع ان غرضه بيان الخلاف فى المقام الثانى وانما وقع فيما وقع لعسره عبارة المعالم وهى العبارة الوافية الكاملة فان قلت لا يمكن الحكم بخوضه ان المجتهد المطلق لا بد ان يحصل له العلم او الظن بعدم المخصص وغيره ولا يحصل واحد منها للمتجزى من الاحاطة بما فى الكتب الاستدلالية لجواز عدم دلالة مسئلة واحدة اذ من الجائز ان يكون مخصص او معارض لم يطلع عليه ولم يكن مذكورا فى تلك الكتب والجواب ان العلم العادى يحصل بعدمهما بمعنى عدم امكان الاطلاع عليهما بعد الاحاطة بما ذكره المجتهدون المطلقون فى كتبهم الاستدلالية لا سيما فى مثل هذا الزمان الذى الف فيه الوافى ووسائل الشيعة والبحار من كتب الحديث والمدارك وشرح الدروس والذخيرة والمختلف والمسالك من كتب الاستدلال ثم ان هؤلاء العلماء هم المجتهدون على الاطلاق ونحن ما اشترطنا فى المتجزى الا ان يساوى المطلق ومن المستبعد ان يطلعوا على معارض ولم يذكروه فى كتبهم حين الاستدلال ان لم يكن محالا وبالجملة حصول الظن المتاخم للعلم بعدمهما مما لا ريب فيه وطريق القطع ان كان مسدودا فهو منسد عليهما لا اختصاص له بالمتجزى فان قلت التمسك فى جواز اعتماد المتجزى الخ قوله ان العلم بالعلة انما يحصل لنا من جهة النص ولا نص هناك عليها وانما جعلوه علة من الاطلاع على ادلة مسئلة بالاستقصاء فلعله ليس علة فى المطلق بالعلة فى اعتماده على ظنه هى قدرته على استنباط المسائل كلها فان القوة الكاملة ابعد عن الخطاء من الناقصة فيكون اشد مناسبة للاعتماد المذكور من الناقصة اما كونها ابعد فلانا نرى ذا الملكة فى فنون العلوم الدقيقة العارف بمواقع الخطاء والصواب

الممرو بالنشر واللباب اذا حصل له الملكة الفقهية يطلع على مواقع الخطاء والصواب فى الفقه مما لا يطلع عليه من له الملكة الناقصة لا غيره فاذا كان للملكة غير الفقه مدخل فى معرفة خطأه وصوابه فما ظنك بالملكة الفقهية الكاملة بالنسبة الى مسائله هذا حاصل ما افاده المعالم بعبارة واضحة مع توضيح منى والمضمون غير عبارته وهى هذه فاذن والتحقيق فى هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوى استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك فى جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة فى العمل بظن المجتهد المطلق هى قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان فى العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون هى قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذه اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما الكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف يستويان البديهية الحكم الخ الجواب متين ولكن لا ادرى كيف صار قوله ان ما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه الى اخر الكلام معنى لقوله البديهية تحكم بالمساواة الخ وبالجملة هو من كثرة المسامحة فى العبارة ولحسن غرضى اسناد الغلط اليه كيف وعباداتى ايضا مما لا يفهم من اكثرها المراد الا بعد التامل ولكنى معترف بالعجز عن عبارة الحسنة التى يبلغ معناه الى الذهن قبل بلوغها الى الاذن كعبارة صاحب المدارك والعالم النحرير استاد الكل وابنه علامة زمانه رحمهم الله وسيجيء فى اخر هذا اقول يدل على انه سيذكر ادلة جواز اعتماد المطلق فيه المطلق على ظنه بدلالة فى المطلق

ايضا كما صرّح به فى الاول منهما او هما متغايران بالماخذ كما صرح به ايضا بل احدهما عبارة
اخرى للاخر خطط وانا اذكر الادلة اللتين امسّت على جواز اعتماد المط على ظنه ولما لم يكن عندى
فى هذا الشان اتم من الرسالة المذكورة اذكر جميع ما فيها اجمالا غير مخل ولا مغير للمقصود
اعلم انه قد عرف الاجتهاد بتعاريف وذكرها ورد عليها ثم عرفه بتعريف شيخنا البهائى
وهو انه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى الفرعى من الاصل فعلا او قوة قريبة
منه قال وقد ينقض طرده باستنباط الاحكام القطعية عن اصولها او يمكن ان يقال بعدم
صدق الاستنباط عرفا عليه وقيل قيد من الاصل مخرج وعبرنا تأمل ثم نقل الوفاق من المحصلين
على وجوب التفقه والاجتهاد سواء قيل بجواز تقليد الميت وعدمه للادلة السمعية
وهى كثيرة ثم قال ولقولهم ع علينا ان نلقى اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وغيرها
اقول هذا الحديث الشريف لا يدل على لزوم تحصيل الملكة لا الكاملة ولا المتجزية وانما يدل
على القاء مثل قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر والتفريع اللازم علينا للشئ الاصم الصغير
بانه وهذا القذر لا يحتاج الى الملكة ولا الى ادون منها نعم قليل من العوام يعجز عن مثل
هذه الحركة الفكرية والظاهر من كلامه ان مثل هذا التفريع من قبيل استنباط الحكم الفرعى
القطعى عن اصله وقد حكم بخروجه عن الاجتهاد لا ان يريد بالقطع ما يكون مثله اعلى الكبرى
منصوصا فى الدين والمذهب ثم نقول انهم ع لو عدوا ما لا القاء فلنتفحص كتب الاخبار
حتى نرى فيها الاصول الملقاة الينا فلنا خذها ثم نفرع عليها ما نصطلح والله الموفق
اما انا فبقدر تتبعى القاصر ما رايت ان احدا منهم ع القى الى احد من اصحابه ان مقدمة

الواجب

المط واجبة وان الامر والنهى لا يجتمعان فى الشئ الواحد وان العام المخصوص حجة وان العمل بالعام
قبل الفحص لا يجوز وان بعض المفهومات حجة وبعضها ليس كذا الى غير ذلك فانا دعيت ان اصحاب
الائمة ع يفهمون الحق من هذه المسائل بسليقتهم والائمة يعرفون حالهم ولهذا لم يفيدوا ع
ولم يستفيدوا هؤلاء فاقول لعمرى يا اخى اسمع وانصف ان علم الاصول قد ظهر فى اواخر زمان الباقر ع
ثم طال التشاجر فى تلك المسائل بين اهل ذلك العلم الى زماننا هذا وهو قريب من الف سنة فما
الذى صغر سليقة اصحابنا وابقى سليقتهم حتى لا نحتاج الى المسئلة الى اخر زمان الغيبة الكبرى
هب انهم كذلك فلم لم يبين غير الائمة عليهم السلام علينا بافادة ما هو الحق من تلك المسائل مع فهم
بسليقتهم ثم بعد ذلك الموعد الغيبة واسد الحاكم فان قلت ان فروع تلك المسائل كصحة الصلواة
فى الدار المغصوبة وكالوغصب صاعا من الحنطة وخلطها باخر حتى لا يحكم بالانتقال الى المثل
الى غير ذلك ليست بديهية ولا هى مما لا يحتاج اليه الناس وليس لنا مدرك من الكتاب والسنة
فلا بد لنا من العمل بتلك الاصول والاستنباط منها والا لتعطلت الاحكام وبقى الناس متحيرين فنقول
الصلواة باطلة لعدم جواز اجتماع الامر والنهى وانه يلزم تسليم الصاع من الحنطة المغصوب منه
لو طلبه لان مقدمة الواجب واجبة مع تكون بصيرتهم كما قلت فح فلرحم الله ابا حنيفة
حيث قرر لنا اصولا وقواعد علمنا منها احكاما كثيرة لولاها لكان ما اتى به خاتم الانبياء
ص مع بيان اثنى عشر من عترته وخلفائه ص ناقصا ثم ان ههنا قوما لا يعلمون بهذه
الاصول بل يطرحونها خلف قاف وليسوا من المتحيرين فى تلك المسائل ان هذا العجب ثم نقل
من الخلاف فى وجوب الاجتهاد عينا وكفاية واحتجاج الكفائى فقال لنا وجوه منها قوله

فلولا نفر من كل فرقة الاية حملا للتفقه على معناه العرفي وانذار القوم على الفتوى ثم قال قيل ان التفقه
بالمعنى العرفي اصطلاح طار بعد الشارع فلا يحمل عليه اطلاق الشارع واجاب عنه بان اطلاق الفقه
والتفقه على معرفة الاحكام الشرعية عن دليل في الاخبار ومشهورة في الصدر السابق ثم استدل
عليه بقول الصادق ع تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى
يقول وليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وغير ذلك من الاحاديث
واطال والمصنف اطنابا بما يوجب الاسهاب اقول انكار ان معرفة الاحكام الفرعية داخل في التفقه مكابرة
انما الكلام في معرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية كما هو طريق المجتهدين وشيء مما ذكره لم يدل
على انه المراد بالفقه او التفقه وما ذكره قوله ع الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما
في الحديث وقوله ع للمرأة المحرمة التي ارادت الوطي فلما غلبت قرضت بعض شعرها باسنانها
انها افقه منك وقوله ع لا باس ان يؤم الاعمى اذا رضوا به وكان اكثرهم قراءة وافقههم
وقوله ع حين سئل عن الصلاة خلف العبد لا باس اذا كان فقيها ولم يكن هناك افقه منه
وقوله ع حين سئل عن المرأة اتحج عن الرجل نعم اذا كانت فقيهة مسلمة اذ الظاهر ان المراد
بهم من يحصل له معرفة بعض الاحكام ويفهم مدلول تلك الاحاديث مثلا او ازيد بل ولو كانت
بعنوان التقليد فكيف يستدل بامثال هذه على وجوب التفقه بالمعنى المراد هنا ثم الظاهر
من الاية الكريمة ان الطائفة المتفقهة انما ينذرون القوم بالمعارف التي حصلت لهم
بعد النفر والتفقه ومن الظاهر ان الخوف والحذر انما يترتبان على معرفة علم الاخرة ومعرفة افات
النفوس وعرفانا بلطايف الاخلاص ودقائق مفسدات الاعمال وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا

ودراية

ودراية التطلع على نعيم الاخرة وعذابها واستيلاء الخوف على القلب وهذه هي الفقاهة
التي امر بالنفر لتحصيلها واطلاق الفقاهة على هذا المعنى كان مشهورا في الصدر الاول
لا مثل مسائل الطلاق والسلم والاجارة وكان هذا مراد من قال ان الله تعالى جعل الانذار و
التخويف علة غائية للتفقه في الدين ولا ريب انه انما يترتب على تلك المسائل التي قلناها
لا على فروع الفقه انتهى ويسقط ما قال عليه ان هذا وهم فاحش لان الانذار معطوف على
التفقه وليس علة غائية له بل هما علتان غائيتان للنفر ووجه السقوط ظاهر ثم سامح
في العبارة لظهور المراد ثم قال ومنها يعني مما دل على وجوب الاجتهاد كقوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على ان المراد بهم العلماء واستدل عليه بما لا يحتاج الى ذكره
فنقول اولا ان قصور ما استدل به عن افادة مرامه غير خفي فلا بد من عناية في ان الاية
تدل على وجوب السؤال ولما كان ايجاب السؤال على الجاهل لا يتم الا بعد ايجاب الجواب على
المسؤول العالم ولا يمكنه الجواب الا بعد معرفة المسؤول عنه فيلزم وجوب تحصيل ملكة
الاجتهاد التي يتم بها الجواب وثانيا انا لا نسلم ان معرفة المسؤول عنه فيلزم وجوب تحصيل
ملكة الاجتهاد التي بها الجواب وثانيا انا لا نسلم ان معرفة المسؤول لا يتم الا بتحصيل الملكة
كاملة كانت او متجزية بل من علم اية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة فهو عالم
كما نص عليه النبي ص ولا يخفى ان هذا غير متوقف على الملكة مط فيكون الواجب على الجاهل
بها سؤال هذا العالم ويكون من فوقه اعلم منه وهكذا فان كان المراد بالاجتهاد مثل هذه
المعرفة وبالمجتهد ما يشمل مثله نعم الوفاق والا فنحن نطالب المدعي بدليل اخر حتى ننظر فيه

قال ومنها الآيات الدالة على اليسر ونفي الحرج على وجه العموم فذكر قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج قال ومنها الاخبار الدالة على ذلك على وجه العموم ثم ذكر بعض الاخبار اقول وهذان الدليلان
انما يتمان لو ثبت ان معرفة الاحكام على طريق الاستنباط الذي يسلكه المجتهدون لو لم يكن واجبة
لزم الحرج في الدين ولقد رايت انا بعض الناس يعظم امر الاجتهاد ويجيب بعد حصوله لاحد خرق العادة
وشاهدت من بعض الفضلاء احد المحققين ما يدل على هذا التعظيم قال ومنها الاخبار الدالة
على ذلك بالخصوص وهي كثيرة وقد اوردنا الحادي عشر والثاني عشر فلنذكر منها لمعة مغنية منها قول
الباقر ع لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان ارى من شيعتي
مثلك ثم ذكر احاديث بعضها يدل على جواز نقل قولهم ع الى من يريد العمل ليقولهم من شيعتهم
كما روي عن معاذ قال قلت لابي عبد الله اني اجلس في المسجد فياتي الرجل فاذا عرفت انه يخالفكم
اخبرته بقول غيركم واذا كان ممن يقول بقولكم اخبرته بقولكم فقال رحمك الله هكذا فاصنع
وبعضها يدل على الرجوع الى المحدثين من الشيعة واعترض على نفسه بان ذلك محل الكلام وجوازه
لانه في الحقيقة رجوع اليهم ع وانما الكلام في جواز الرجوع الى اجتهاد المجتهد وما يستنبطه من القواعد
الاصولية قلت الغرض هنا كون التفقه واجبا على الكفاية ورجوع العوام الى العلماء من غير تكليفهم
بطلب الدليل والبحث عن وجه الدلالة والخلو عن المعارض او كونه ضعيفا عن المقاومة باعتبار السند
او الدلالة ونحو ذلك وقد اشرنا فيما سبق الى ما تضمحل به هذه الشبهة وقلنا ان المجتهدين
لا يعملون بالرأي والقياس والاستحسان العقلي بل لا بد من استنادهم في ذلك الى الكتاب
او السنة النبوية ع او ما صح ثبوته عنهم ع علما او ظنا لكن من العلوم التي لا يشتبه

عادل

دني ملكة ان فهم المراد من اخبار اهل العصمة سلام الله عليهم لا يتيسر لكل احد حتى يكون الناس سواسية
ويكون فرضهم كلهم الرجوع الى كتب الاخبار فان هذا ما يلزمه محصل وكذا مسلكه كيف والاخبار
متدافعة والتاويلات متفاوتة قوة وضعفا كافهام الناظرين بل لا بد من قوة دقيقة وطبع
مستقيم وفهم سليم وتتبع شديد وفحص كثير وتوفيق رباني كيف والجمع بين اخبارهم المختلفة
وانا ما هي المتدافعة يحتاج الى معرفة الكتاب والسنة والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه
والمطلق والمقيد وغيرها كما دلت عليه اخبارهم ع ثم ذكر كلاما طويل الذيل حاصل مجموعه ان كل
مكلف يجب عليه معرفة ما كلف به ولا طريق اليها الا بفهم مراد المعصوم ع ولا طريق اليه الا
المجتهد فيجب على غيره الرجوع اليه فصح قولنا ان الرعية صنفان مجتهد ومقلد والواجب على الثاني
الرجوع الى الاول والفرق بين المجتهد منا والمجتهد من العامة ان المجتهد منا يفتي بما يفهمه من قول
المعصوم وانما احتاج منهم الى ذكر ونظر والمجتهد منهم يفتي بما يستنبطه من اصل قرره هو بفكره
فالمقلد منا مقلد المعصوم في الحقيقة والمقلد منهم تبع هذا لنا على وانه ليست قاعدة اصولية
عند الشيعة الا وهي اصل القاه اليهم الائمة ع وليس شان المجتهد الا التفريع وقد خصهم
المعصوم حيث قال لهم انما علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وان الجمع بين الاخبار
المتعارضة تحتاج الى قوة دقيقة وطبع سليم وفهم مستقيم اقول وبالله التوفيق وبيده
ازمة التحقيق ان اراد بالمجتهد من له معرفة باللغة العربية وبالاصطلاح الشرعي ويفهم مناطق
اقوال المعصوم ومفاهيمها اعني بها المعاني الالتزامية التي تسبق الى الذهن بعد سبق المعنى
المطابقي او المعاني المجازية التي نصبت لها قرينة واضحة فما ادعاه مسلم وان اراد به من حاط

علمه بكل ما روى عنهم ع او جلها فاطلع على كل حديث ومعارضه وعلى كل عام ومخصصه وعلى كل مطلق
ومقيده ثم رجح احد المتعارضين على الاخر بواحد من طرق الترجيح ثم بعد ذلك كان له قوة قدسية
يقتدر بها على ان يحكم في اللازم والفرد الذين طال التشاجر في لزومه وفرديته وعليهما مدة
الف سنة ما بين لازم او فرد بمقدمات ظنية لا تسمن ولا تغني كما هو واضح لمن نظر في علم الاصول
فما ذكره ممنوع وادلته قاصرة قوله فيجب الرجوع اليه فنقول نعم يجب على من لا يعلم مراد المعصوم ع
الرجوع الى من يعلم فيتعلم منه ولو بترجمة قوله ع بالفارسية بالشرط المعتبر في نقل الحديث
بالمعنى قوله ان الرعية صنفان نقول لا بل صنف واحد قولنا المعصومين عن الخطاء والجاهل
منا بمرادهم يرجع الى العالم والمجتهد منا الى قوله الا التفريع هاتان دعوتان لا قاطع لهما
الا بملاحظة كتب الاصول والفروع فانظر اليهما اليها وحسبك من الاول التهذيب والقواعد اذ
ومن الثاني الارشاد وشرح اللمعة ثم الله تعالى عليك شاهد وكفيل قوله وقد
محضهم اقول هل التقى المعصوم ع اصلا كلا اقول لكوي حتى يقول لاصطلاح طاد بل اقول مسئلة يبتني
عليها مسائل وفروع لا بد ان يتاملوا في حجيتها ثم لا يتصالحوا فيها ابدا ام التقى عليهم ما يعلم
منه الفرع من غير احتياج الى النظر فمن فان قلت الاول فعليك باظهارها ومثال واحد وان
قلت بالثاني فنعم الوفاق ولا يتفاوت واما الاحتياج في الجمع الى القوة القدسية فلا ننكره
ان كان مراده الجمع بما ذكره الاصوليون وان كان مراده ما ذكر في الاخبار فلا احتياج الى كثير
قوة بل الضعيف يتحمله ثم لا يتم تكليف الكل بالجمع بل من بلغه المتعارضان وهو ايضا محتاج
الى قوة ما اذ كان التخيير الذي هو احد وجوه الجمع متعينا بعد العجز عن غيره والا فلا والتحقيق هو

الذي

ان النبي كان يحدث اصحابه فيفهمون حكم الله تعالى من قوله وان احتاجوا الى السؤال سألوه فيعلمهم
ما لم يكونوا يعلمون ثم ان الحاصل بحمل الحديث الى البلاد والبوادي والمعاور فينقله الى اهلها
والكل يعمل بما يفهمه فيعمل بالعام الى مجيء المخصص وبالمطلق الى مجيء المقيد وبما الذي سينسخ
الى ورود الناسخ وهكذا كان الامر الى اوايل زمان الصـ فجمع بعض اصحابه ع بعض الاحاديث
المتعلقة ببعض ابواب الفقه وكان هو ومن عنده ذلك الاصل يعملون به مع انه لم يتفق
لكل عام فيه مخصصه ولا لكل مطلق فيه مقيده ولا لكل ما فيه معارضه ولم يكن هؤلاء
متوقفين عن العمل به حتى ينظروا في اصل اخر هل فيه مخصص ام لا ولو نظروا اليه بل الى
جميع الاصول الاربعمائة لا يمكن ان لا ينظروا النبي كيف وقد يكون العام في كلامه ع
والخاص في كلام الخلف ع ثم لم يكن في اكثر الاصول من الاحاديث الدالة على وجوه الترجيح
عين ولا اثر والائمة ع كانوا عالمين بان شيعتهم هكذا يفعلون ولم ينقل عن واحد منهم ع
عنه وهكذا كان الامر الى زمان تاليف الكتاب المنيف الجامع الكافي وكان من عنده يكتفي به
الى زمان تاليف الفقيه وهذان الجليلان نصا بجواز العمل بما في كتابيهما الى زمان تاليف
التهذيب فاجتمع فيه اكثر احاديث ظاهرها التعارض اكثر مما كان في التاليف الشيخ مختار من
وجوه الترجيح التخيير ليسهل الامر ولكنه شكر الله سعيه جمع بين المتعارضين بما يمكن
لمصلحة هو اعلم بها منا فنحن ندعي ان التكليف المستمر لم يتغير فمن كان عنده الكافي مثلا
يجوز له الاكتفاء بما يفهمه من احاديثه من المناطيق والمفاهيم على النحو الذي اشرنا مرارا
فان ظهر له مخصص او مقيد يعمل بمقتضاها وان عن له معارض فان بلغه وجه واحد من

وجوه الترجيح يجري فيما عنّ له بحثه فيه وان بلغه اكثر من واحد يعمل بمقتضاه ولا بد له من حكم
تعارض وجه الترجيح عنده من ترجيح لواحد او التخيير وان لم يبلغه شيء فليسأل من الاعلم حتى
يظفر به وهكذا حال من اجتمع عنده الكتب الاربعة او ازيد ولا يجوز له منع من لم يجتمع
عنده عن العمل بما عنده وايجاب الاحاطة بما لديه او قبول ما فهمه وان جاز له تكليفه
بواحد منهما وجاز له ايضا قبول قول الاعلم من حيث انه مراد المعصوم ع العدان لا يتعدى
الاعلم المناطق والمفاهيم البينة وقد ظهر مما تلونا عليك ما يجب على العامي الاعجمي
الذي لا يعلم شيئا وما على العالم المجيب له والظاهر ان الاولى له الرجوع الى المحدث الماهر ان
اجتمع مع غيره بل الاولى لغيره الرجوع اليه اللهم الا ان يحكم ذهنه بان الماهر قد غلط
لاعوجاج في سليقته او شبهة وبحث في ذهنه بعد التحلية وترك الهوى وانما ترتبا
المقام لان المقام حقيق فيه ويعجبني ان اختم هذا الكلام بذكر بعض ما ذكره الشيخ البارع ره
في الرسالة المذكورة والمحدث الماهر في هداية الامة من الاحاديث المتعلقة بالبحث والمنقول
منه الكتاب الاصغر قال الصادق ع اياك ان تنصب رجلا دون الحجة فتصدقه في كل ما قال
فال الى عبادة انفسهم ولو دعوهم ما اجابوهم ولكن احلوا لهم حراما وحرموا عليهم
حلالا فعبدوهم من حيث لا يشعرون وسئل ع فقيل له ان كل من نصب وتكلم شيئا
فهو ممن يعبد الله على حرف قال نعم وقال ع من اصغى الى ناطق فقد عبده فان كان الناطق
عن الله فقد عبد الله وان كان الناطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان وقال ع ما جعل الله
لاحد خيرا في خلاف امرنا وقال ع من دان الله بغير سماع عن صادق الزمه الله البتة الى الفنا

ومن ادع

ومن ادعى سماعا من غير الباب الذي فتحه الله لخلقه فهو مشرك والباب المامون على وحي الله
محمد صلعم وقال ع كذب من زعم انه يعرفنا وهو مستمسك بعروة غيرنا وقال ع اعرفوا منازل
الرجال منا على قدر روايتهم عنا وكتب اسحق بن يعقوب الى المهدي ع يسأله عن الحوادث الواقعة
في زمن الغيبة فورد التوقيع بخطه ع واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا
فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله وسئل العسكري ع عن كتب بني فضال فقال خذوا بما رووا
وذروا ما رأوا وكتب ابو الحسن ع الى رجل لا تأخذن دينك عن غير شيعتنا وروي عنهم ع
انه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وكتب ابو الحسن الثالث ع
التشكك
الى رجلين سألاه عمن يأخذان معالم دينهما اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم
في امرنا فاتضح ما قلناه ان الادلة التي اقاموها على جواز تعديل المجتهد المطلق على ظنه لو دلت
على مرامهم لدلت على جواز تعديل المتجزي ايضا وهي عندنا دالة على جواز تعويل من هو ادون
مرتبة من المتجزي على ما فهمه من قول المعصوم ع ولكنه لا بد عند نافي العلم الظني من قطعي
دال على جواز التعويل عليه اذا اراد بالمستمسك الكمال قلنا هذا هو الظن من كلام المحقق
ره كالسلف اذ العلة يجب ان تكون مناسبة اقول قد بينا مناسبة الملكة الكاملة
للبعد عن الخطأ ولا شك ان الابعد عن الخطأ اشد مناسبة الى جواز الاعتماد على الظن
الحاصل بتوسطه من البعيد ونحن لم نمنع سوى ذلك وظ ان الظن الخ لم ندع
مدخلية الظن بل ادعينا مدخلية ما يحصل وهو القوة الثاني ان التقليد مفهوم
الخ ان كان مراده بالتقليد قبول قول غير المعصوم فلا ريب في منعه نقلا وعقلا

اذ كل عاقل يعلم ان اتعاب النفس والتزام ما لا يعلم وجه حسنه من العقل والشرع بمجرد ان ابا
فلان قال له مع انه كاحاد الناس لا يثاب بطاعته ولا يعاقب بعصيانه لا يرتكبه الا
منخلع عن ربقة الانسانية فلا يقيم عليهم براديه الا الادلة بغير الحجي والوثيد النا
بحكم بان اهل الرأي والاستحسان لبسوا على العوام امر دينهم حتى ظنوا ان قولهم قول الله
ورسوله وان الله ورسوله اوجبا عليهم قبول قول هؤلاء فاطاعوهم بكل ما قالوه ولو
علموا حقيقة الامر ما اطاعوهم ولذا اراد به ما يشمل قول احد منا من الثقة الامين قوله
من حيث انه قول المعصوم ع ومراده فليس بمذموم وبالجملة التقليد المذموم لم يحج عنه
العامي الصرف والذي ليس بمذموم وبالجملة التقليد المذموم لم يخرج عنه لم يحج عند احد
نعم الفرق ان بعض الناس يطلع على ما قاله المعصوم ع ويفهم منه مراده وبعضهم لم يطلع عليه
ولو اطلع لا يفهم المراد فالعالم يفهمه مراده ع فنقول اتباع الظن مذموم اتباع
المعصوم ع ظنا ليس بمذموم اذا دل القاطع على جوازه ويستوي فيه العامي وغيره من المط
والمتجزي واتباع غيره او اتباعه اذا لم يدل القاطع على الجواز مذمومان ويستوي فيه
ايضا العامي وغيره واذا كان هذا الامر اذ الخ النظر في التقرير الاول وهذ
التقرير يقتضي ان يكون مراده من احد الامرين التقليد وهو الفرع ومن الامر الاخر العمل بالاجتهاد
وهو الاصل ومراده من التثبت ان العمل باحدهما فرع عدم جواز العمل بالاخر فحاصل هذا الكلام
هو ان الاصل الاجتهاد ولا يعدل عنه الا الى التقليد الا مع القطع بعدم جوازه خبر

عراقي

عند العامي الصرف الخ لم يخرج عنه نعم يعمل بشرط غيره فظهر ان الدليلين يشملان المط والمتجزي
وغيرهما ايضا قال في الذكرى الخ هذا الحديث الشريف يدل على اعم من المتجزي اذ لا ملازمة
بين العلم بشيء من القضايا والملكة كاملة كانت او ناقصة الا ان يدعو الاجماع على اشتراط الملكة
في القاضي وفيه ما فيه يفضي الى الدور اقول قال الفاضل الجواد في شرح الزبدة قالوا
ثانيا لو صح التجزي لزم الدور من حيث ان صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة فقهية كاستحباب
التسليم مثلا موقوف على صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد وفيه نظر فانا نمنع كون صحة الاجتهاد
في مسئلة فقهية متوقفا على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي وانما يتوقف على صحتها نفسها
على ان التوقف فرع ظ ان صحة اجتهاده في المسئلة هي عين صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد
ولا تغاير وفيه نظر لانه لا يقال التجزي في الاجتهاد ليس متفقا عليه بل مختلف فيه فيكون العلم به موقوفا
على الاجتهاد فيه ولا يلزم توقف الاجتهاد على الاجتهاد تجزي الاجتهاد وهو دور
الا ان نقول الاجتهاد المختلف في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع ولا مانع من توقفه على تجزي الاجتهاد
لان ذلك من الاصول موجودة ويشكل بان العمل بالظن في الاصول فيه كلام تقدم
سلمنا لكن نقول الظن انما يجوز العمل به للمجتهد اما المتجزي فيحتاج الى الدليل على العمل به وهو ظن
متوقف العمل بالظن على العمل بالظن وهو دور فتأمل انتهى من العجب ان من يدعي الدور
ما ادار المسئلة ظاهرا كما تراه مع ما فيه من وجوه النظر بيان ذلك ان صحة اجتهاد المتجزي
في الفروع مسئلة اصولية تثبت بدليل ظني كما هو المفروض فيصدق ان قولنا اجتهاد المتجزي في
الفروع صحيح موقوف على صحة اجتهاده في الاصول ولا ريب في تغاير الموقوف والموقوف عليه

فى هذه المرتبة ولما كانت المسئلة الثانية ايضا اصولية ثابتة بدليل ظنى يصدق ان قولنا
اجتهاد المتجزى فى الاصول صحيح موقوف على صحة اجتهاده فى الاصول وهاتان غير متغايرتين
فظهر ان الموقوف وهى المسئلة الاولى مما نادت على هذا التقرير عين الموقوف عليه فيلزم الدور
وان المنع لا مجر له وكذا دعوى عدم التغاير ولعله تامل او ينظر فيما قاله لما قلناه ولما قوله وانما يتوقف
على صحتها نفسها انفرد عليه ان صحة مسئلة التجزى فى نفسها ليست الا كونها مطابقة للواقع ولكنها
لما ثبت بالدليل الظنى ولا يجوز له العمل بما حصل له من الظن الا بعد ثبوت جواز العمل له فى الاصول و ظاهر
ايضا عدم التوجيه لجوابه عن قول القائل ان تجزى الاجتهاد ليس متفقا عليه وذلك لان مقصود
القائل هو ان الظن الحاصل بجواز تجزى الاجتهاد فى الفروع وهى المسئلة الاصولية متوقف على الظن
بجواز الاجتهاد اى جواز العمل بالظن بجواز الاجتهاد فى الاصولية والجواب عنه هو عدم لزوم الدور المتن
ح وان جواز العمل بالظن فى الاصول ثبت بالاجماع القطعى ولعل اراد جواز تجزى الاجتهاد فى الفروع
متوقف على جواز الاجتهاد فى الاصول والثانى متفق عليه ولحسن على الاول حتى يلزم الدور فرجع
الى ما قلناه وظهر ايضا انه رجح الدور وهو مما قاله احتراما من توقف العمل بالظن على العمل بالظن
وصاحبه كلام المحقق ره صاحب المعالم لا نعلم المصنف ولا يخفى انه لا مغايرة بلا دور ولانه عبارة
عن ان يكون هناك شيئان كل منهما علة للاخر بواسطة او دونها كما عرفه فى المواقف وقال الشيخ
الفاضل مولانا محمد صالح لان جواز تجزى الاجتهاد فى فرع من الفروع يتوقف على صحة اجتهاد المتجزى
فى مسئلة تجزى الاجتهاد وصحة هذا الاجتهاد يتوقف على جواز التجزى اعنى به جواز تجزى الاجتهاد
فى فرع من الفروع حتى يلزم الدور عدم التوقف ظاهر لا خفا فيه بناه مثل هذا الامر مشتبها

على مثل صاحب المعالم وبالجملة توجيه الدور على النحو الذى يمكن ان يشتبه على مثل هذا المحقق لامح
من اشكال واول يمكن ان يدعى لا ضنا الى التسلسل بان يقول ان جواز تجزى الاجتهاد فى الفروع
مسئلة اصولية وليست ضرورية فلا بد لها من دليل ولا دليل قطعى عليها كما هو المفروض فيستدل
عليها بدليل ظنى وجواز الاعتماد على الظن الحاصل من هذا الدليل يحتاج ايضا الى دليل اخر والمفروض عدم
القطعى اصلا فيستدل عليه بدليل ظنى اخر وهكذا ويمكن ان يقول قوله ويتعلق بالظن فى العمل بالظن عطف
على قوله بعضه واشارة الى التسلسل والجواب عنه سيجئ انه عند الجواب عن الدور وظاهر
الخ هذا الكلام يشير الى بعض ما اخترناه والحاصل الخ كلام حسن متين وقد اشار الى هذا
فيما سلف ولعله سيشير اليه البديهة يحكم الخ الظاهر ان مثل هذا المكلف ينظر الى اقوى
الظنين اذا كان ما فهمه من كلام المعصوم ع كما هو عندنا او ادى اليه اجتهاده كما هو راى
الاصوليين مخالفا لقول الاعلم او المجتهد المطلق فان كان فهمه او اجتهاده ارجح عنده من فهم الغير
او اجتهاده فيتبع ما فهمه واستنبطه وان كان بالعكس فبالعكس وهذا يجرى فى المطلقين
ايضا اذا كان احدهما اعلم من الاخر بكانه ادعى الاجماع على عدم جواز تقليد المطلق لغيره وان كان
اعلم مطلقا اى سواء كان اطمينانه بما اجتهد اكثر عنده من اطمينانه بقول الاعلم او كان اضعف
والحاصل ان الانسان قد يحصل له ظن بشئ ثم يعارضه دليل يصير مقتضى الثانى ارجح عنده
فيرجع الظن الاول بالنسبة الى الثانى الى الوهم فيصير العمل بالثانى متعينا ومع ذلك يدعى
الاجماع على خلافه لا يخلو من غرابة غير صحيح الخ قد عرفت انه لا توجيه لهذا الدور والجواب
عنه ان جواز عمل المتجزى باجتهاده فى مسئلة فرعية خاصة موقوف على جواز عمله باجتهاده

وهذه مسئلة اصولية يتوقف على دليلها فان اكتفى في مسائل الاصول فليكتف هنا ولا فرق
بينه وبين المط وان لم يكتف به نقول له ان لنا دليلا قطعيا على لزوم الاكتفاء بالظن في هذه
المسئلة تقريره ان المتجزي لو لم يجز له التعويل على الظن في هذه المسئلة لزم التكليف بالاطاق
اذ لا شك في بقاء التكاليف عليه فلا بد له اما من الاجتهاد واما من التقليد وكلاهما لا
يجوز له في هذا الفرض لان جواز كل منهما يحتاج الى القاطع ولا قاطع هنا اصلا فان قلت ان
القاطع دل على جواز تعويل المط على ظنه وكذا على جواز تقليد غيره له فيقلد في هذه المسئلة
ثم يبني على اجتهاده في غيرها قلنا لا قاطع على جواز تقليد غيره له الا في العامي واما المتجزي
فيندرج تحت ما دل على ذم التقليد لا سيما التقليد في الاصول اذ قد ادعي عدم جوازه لكل
مكلف فبناء الامر عليه ظ البطلان ثم بعد التنبه والتنبيه يثبت مطلوبنا وهو انه يعمل في الفروع
بظنه بعد ان يقلد غيره في جواز اعتماده بناء عليه هذا حاصل ما افاده ره والحق ان
الادلة الاصولية اكثرها لا تفيد الا ظنا وان عدم جواز التقليد في الاصول ان كان اجماعيا
فهو في اصول الدين لا الفقه واجاب الشيخ البارع في الرسالة عن الدور بان التجزي المتنازع
فيه هو التجزي في المسائل الفرعية اما التجزي في الاصول فجائز اجماعا كما نقله شيخنا البهائي
في الزبدة وغيره ره ح لا يلزم الدور وحاصله ان القطعي وهو الاجماع دل على انه يجوز لمن حصل
له الظن بمسئلة اصولية ان يعمل بمقتضاه على ما يظهر من النسخة التي عندي من شرح الشيخ
الفاضل ولا يخلو من سقم ويمكن ان يكون مراد الشيخ القطع بالمسئلة بناء على ان ادلة الاحكام
قطعية كما هو المشهور عندهم ثم ان بعض الفضلاء قدس سره قرر الدور وهكذا حصول علم التجزي

بان ظنونه

بان ظنونه في المسائل متبعة موقوف على حصول علمه بان ظنه في مسئلة التجزي متبع وبالعكس
فيلزم الدور ولم نره واضحا اقول لا وضوح له اصلا لا نظر في الدور ولا بد من ان يصح ان يعلق
احدهما بالاخر حتى يلزم على الخصم الدور وههنا لو قيل لنا بما ذا تعلم ان ظنونك في بعض المسائل الفرعية
متبعة لقال لاني حصل الظن من دليل اصولي انه يجوز لمن حصل عنده جميع ادلة بعض المسائل
العمل بظنه لان المفروض انه لا دليل قطعي عليه وحصل لي العلم بان ظني هذا هو الظن في مسئلة
التجزي واجب الاتباع ولو قيل له ثانيا من اين حصل لك هذا العلم لا يجوز ان يجيب ظ ولا التزاما
بقوله لاني اعلم ان ظنوني في بعض المسائل الفرعية متبعة بل يسكت لانه لا قاطع له اصلا
او يقول ان الاجماع وقع على ذلك في المسائل الاصولية وان لم يقع في الفرعية وثلث منها
انه لظهر من هذا الجواب عن التسلسل ايضا اذ قد انتهى الامر الى الاجماع القطعي عندهم
مستبعد التعلق بالاستبعاد في امثال هذه المسائل التي عليها ابناء مسائل
الدين الحنيف من مثله ره مستبعد ثم لا يخفى الخ اقول هل الاحكام الواقعية فادحة
عن الاحكام الخمسة المشهورة وهل يكون وراء عبادان قرية ولو فرضنا ان الغائب المنتظر ع
حضر وافاد جميع الاحكام الواقعية ايبينها على غير الطريق الذي كان عليه اجداده الطاهرون
الاحكام الظاهرية او يبينها على طريقتهم ع والحاصل ان ملكة الاستنباط من الكتاب
والسنة لا يتوقف حصولها على كون المستنبط واقعيا او ظاهريا فلو ان الائمة ع قالوا
اغسل وجليك وقال الامام المنتظر ع امسح رجليك هل يكون ملكة استنباط
وجوب احدهما مغايرا للملكة استنباط الاخر وعدم تناهي اشخاص المسائل لا يمنع حصول

الملكة ولعل غرض المصنف انا لا يمكننا الان العلم بجميع الاحكام الواقعية وشتان ما بين الغرض
وبين مفاد اللفظ. وهذا ما يقلع الخ قد عرفت ان غاية ما يحصل من تنقيح المناط
عند القائل به الظن فتذكر. البحث الثالث لك الخ قال الشيخ الفاضل في شرح الوافية
قال الشهيد الثاني ره في رسالة الاجتهاد الموسومة بالاقتصاد التي الفها في اواخر عمره
الفكر والاستدلال غريزتان للانسان لا يحتاج فيهما الى البيان كما اشار اليه جل جلاله فاقم
وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها وقال النبي ص كل مولود يولد على فطرة
الاسلام وابواه يهودانه وينصرانه ثم استدل على ذلك بكلام طويل ثم قال ان هذه المرتبة
الفطرية مع الاشارات والتنبيهات الشرعية لا يتوقف على تعلم علم مدون وان توقفت
على تعلم معلم وذلك لوجوه ثم استدل على ذلك بادلة عقلية وشرعية ثم قال في الكلام
على تعلم علم الكلام اعلم انه علم اسلامي وضعه المتكلمون لمعرفة الصانع وصفاته ونحوها الى ان الطريق
منحصر فيه او هو اقرب الطرق والحق انه ابعدها واصعبها واكثرها خوفا وخطرا ولذلك
نهى النبي ص عن الخوض فيه ثم ذكر جملة من مناهي النبي ص والائمة ع ثم قال ليت شعري ان هؤلاء
الجماعة هل لهم دليل عقلي او نقلي على وجوبه او استحبابه او مجرد تقليد ابائهم واسلافهم
وهم على امة وهم على اثارهم مقتدون وانهم هل يقرون بايمان السابقين على تكوينه ام
يكفرونه وهل يعرفون ايمان العوام الغافلين عنه او لا يعرفون فان اقروا واعترفوا
بما قلناه والا فكيف يعاشرونهم بالرطوبات مع اعتقادهم ان عدم المعرفة بالاصول
كفر والكافر نجس وكيف يجوز الاشتغال بالمباح او المستحب مع الاشتغال بترك الواجب

وكيف

وكيف يجوز الاشتغال بالواجب مع الاشتغال بترك ما هو واجب منه فذروهم يخوضوا ويلعبوا
حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون ثم قال في حال شان المنطق مميزا لما صدر الخطا من المنطقيين
والعذر بانه ناش من عدم المراعاة غير مقبول لتمادي التنازع في مدة مديدة والمنطق لو سلم
انه عاصم فلا يعصم الا من الواقع من جهة الصورة لا من حيث المادة كما لا يخفى ثم اطال المقال
في الاستدلال الى ان قال وناهيك بهذا دليلا على عدم فائدته ثم قال بعد ابطال قول من
قال بوجوبه واستحبابه لو سكتنا عن القول بحرمته فاسكتوا عن القول بالاستحباب
حتى سكت كلنا عما سكت الله عنهم عنه ثم ذكر ان الشكل الاول بديهي والباقي لا فائدة
فيه الان ترجع اليه وان الاستثنائي بديهي واكثر التصديقات بديهية والباقي غير محتاج
اليه ثم قال ان النحو والتصريف واللغة يكفي فيه التقليد واما الاصول فلا شك في سقوط
مباحث القياس والرأي والاستحسان واشباهها عنا وحكم المسائل التي هي داخلة في
العربية حكمها وكثير من مباحثه لا طائل تحتها والقدر الضروري كالاطلاق والتقييد
وطرق العمل للخلاص من تعارض الامارات ذكرها الاصحاب في الكتب الفقهية الاستدلالية
بحيث لا مزيد عليه فالحكم بوجوب تعلم هذا العلم مطلقا يحتاج الى دليل الى ان قال ولعمري لنا
عن هذه المرتبة فلا شك في كفاية ما ثبت من العلوم الثلثة ولا يحتاج الى اجتهاد فيها
بالاجماع ولا المهارة بالمعرفة التامة لعدم ضبطها اذ فوق كل ذي علم عليم انتهى
والاحتياج الى هذه العلوم الثلثة الخ سيجيء ان انه يمكن للمجتهد في الزمان السابق وفي
هذا الزمان ان يصير حاله كحال الرواة من غير احتياج الى الثلثة   ما يتوقف عليه الاستنباط

انا كما نعرضه ان مسائل الاصول تستنبط منها الفروع استنباطا ظنيا وهذا امر لا ينكر و
لكنا نقول اي دليل دل على جواز الاعتماد على هذا الاستنباط واذا اراد ان تلك المسائل مما
لا بد منها وانحصرت مداركها فيها فسيجيء انشاء الله تعالى الجواب عنه   واعلم ان العلوم
المذكورة التي تعرضت لها الطاء انما نقل عن الشهيد ره   قلت اعلم انه مما جنح علم الاصول
الى تفصيل ما ظهر لي في هذا المبحث وانا اشرت اليه سابقا هو انا مكلفون بالاوامر و
النواهي التي تضمنها القرآن المجيد وحديث المعصوم ع فلا بد لجميعنا او لبعضنا فهم المقصود
منهما فنقول من يتصدى للفهم لوجوبه عليه عينا او كفاية لا بد ان يصير حاله كحال المخاطبين
الحاضرين من العرب او غيرهم الذين تعلموا لغتهم حتى صاروا في الفهم مثلهم فعلى هذا لا شك
في اعتبار المسائل التي يصير بتعلمها عارفين باللغة العربية وعرف القرآن والحديث سواء
تضمنها علم الاصول ام غيره من العلوم ولكن لا ريب في انه غير موقوف على تلك المسائل
التي دونها الاصوليون وتصدوا للكلام فيها وعليها اذ العربي القح بعد ما تتبع الاحاديث
واطلع على عرف القرآن والحديث بتتبعه مستغن عنها وكذا غيره اذا عاشر العرب وتعلم لغتهم
على نحو ما يتعلم ولده لغة غيره وتتبع لفهم العرف الخاص بل الفهم المستند اليهما ادنى
من فهم من عرف اللغة العربية من كتب اللغة والنحو والصرف ويشهد له تتبع احوال الناس
والرجوع الى حال النفس مع الانصاف بل يقول نسبة الثاني الى الاول كنسبة من يقول الشعر
لعلمه بعلم العروض الى من يقوله بسليقته مع انه قد يفهم بعض المعاني يتوقف على ايماء وتلويح
لا يمكن لمن دون اللغة التعبير عنه الا بلفظ غير صريح او موهم لخلاف المقصود ومع المعاشرة

لاهل هذه اللغة وتتبع كلامهم يفهم ذلك المعنى وربما يحصل لصاحب هذه الطريقة القطع بالمراد
لا من تتابع لوجدان نفسه وتتبعه واستقرائه وتجربته وغيره يقلد غيره في هذه الامور
ثم ما يقضى منه العجب اعتماد من يقول يقابل قول سيبويه بالنص فيقول في مقام من يقول
ان الباء تفيد التبعيض لان المفهوم من المعصوم ع قال ان المسح ببعض الوجه في التيمم لمكان الباء
في قوله عز وجل وامسحوا بوجوهكم ان سيبويه قال في خمسة عشر موضعا من الكتاب ان الباء
لا يجيء للتبعيض فسبحان من لا تنقضي عجائب ملكه وهذه منها وكل ميسر لما خلق له وليس تحصيل
المعرفة بهذه الطريقة منحصرا فيما كان في زمن الامام ع بل نحن وهم سواء في هذا وانما دون
العلماء هذه المسائل لتسهيل الامر لا التوقف وقال الشيخ الحر ره في شرح الوسائل التوقف
المدعى واضح البطلان فانا كثيرا ممن لم يقرأ العلوم المذكورة يفهم الاحكام او اكثرها ويفهم ظواهر
الآيات والروايات او اكثرها اقول الظاهر ان مراده ممن لم يقرأ من علم تلك اللغة او تعلمها من غير طريق
العلوم المذكورة كما اشرنا اليه فظهر انه لا مجال لانكار مدخلية تلك المسائل في فهم المدارك
كما لا مجال لانكار حصوله من الطريقة الاخرى بل لا دليل بيننا ان تعرف وهذه حال بعض
المسائل الاصولية بالنسبة الى الفروعية المنصوصة واما المسائل التي لا نص عليها فلا مرية
في امكان استنباطها من القواعد التي اخترعوها ومبانيها على ما تهم شيدوها ولكن نقول
ان هذه القواعد اما ان تكون مستنبطة من الكتاب والسنة كقاعدة عدم نقض اليقين بالشك
وعدم جواز التكليف فوق الوسع واما ان تكون مدلولة لبراهين قاطعة لا مجال للشك فيها
واعني بها ما تلقته العقول بالقبول لا ما يدعي احد قطعيته ولا ميزها وما لاهذا ولا

ذلك بل يكون مقدماتها امور ظنية لا يدل على اعتبارها كتاب ولا سنة فهذه الامرة تعني
الكلم في ردها وبنى لها فنقول ان المسئلة التي يستنبط منها اما ان يمكننا او واجها في
عام او مطلق من الكتاب والسنة بحيث يعلم الحكم الخاص بها من الوجوب والحرمة وغيرهما اولا
وعلى الاول لا احتياج الى القاعدة الاصولية بل لا عذر في القيمة لمن يستنبطها منها ويترك
ما امرنا بعينها لو فرضنا انه سئل عن مدرك الحكم وعلى الثاني فقد ذكرنا في الحواشي السابقة
حكم ما لا نص فيه بخصوصه فارجع اليها ولنشر اليها اشارة خفيفة فنقول تلك المسئلة اما
ان يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الافتاء كالصلوة في الدار المغصوبة
مثلا عند تمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها ونقول للمستفتي
لا تصل لان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم غير منصوص عليه فالعمل بالاحتياط
ولا يضرنا وبال الجهل بالحكم ولا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند فقد دليل خارج
عن الاحكام الثلثة الباقية وفقد النص الذي يدل على احدهما فح نعمل بالعمومات المطلقة فيفعله
عملا بقوله عم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او بقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا
اذا لم يكن عبادة او كان وجا وفعله لا من حيث هو كذا او يتركه عملا بقوله عم شبهات بين ذلك
فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات وبقوله عم الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة
وترك مثل هذا الفعل يوقف كان عدم الافتاء وقوف وبالجملة فنحن ببركات ائمتنا عم
لا نحتاج الى القواعد الظنية المأخذ ولو تاملت لوجدت مناصا للمسائل التي فرعها
المفرعون على المسئلة الاصولية من طريق الاحتياط ودفع الحرج واستحالة تكليف ما لا يطاق

(ن)

ومن عليها انظائرها   لعدم تغير العرف في زمانهم الخ ان لم نعلم تغير العرف فلا باس علينا
اذ لم نجد الا ما عادتهم وما كلفنا باريد مما نفهمه منها وان علمنا تغير العرف فمن اي طريق نجتنبه من
الكتاب او السنة او الاجماع الكاشف عن قول المعصوم عم ام لا من تلك الادلة الضعيفة وليت شعري
هل ثبت العرف بقول من يقول بان الامر للوجوب ام بقول من يقول انه للندب وبقول من يقول انه
للفور ام بقول من يقول بانه للتكرار ام بقول الجميع او الكل حكم اسد امرنا الائمة عم باتباع او اتينا
ولا يمكننا الخ اقول ان لم يمكنك ان تفعل او ازل عملا بقوله عم كل شيء مطلق او احتط عملا
بقوله عم احتط لدينك بما شئت او ازل عملا بقوله عم او رجبته   دلت ليس شيء من هذه
المباحث الخ اقول ليس في علم الاصول الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة المختلفة فيها وبل من كان
قبل هذه من علم الاصول وان كان كابن السكيت وخليل في علم اللغة والنحو وكابي علي في الصرف ماذا
يفعل اذ لا ينفعهم علومهم ولا يكفيهم لفهم مقاصد امامهم   ولانا لا نسلم حصول الفهم
نعم انا ممكن حصول الفهم كما حصل لغيرنا حصل المط والا فليس العلاج منا بعض الادلة الظنية
التي لا دخل له في اتباعها   ولم يظهر له مدرك الخ بل يقول اعلم هذه المسائل ببركات
الائمة   وبالقراين المفيدة للعلم الخ سيجيء ان القراين المفيدة لجواز علمنا بهذه الاحاديث
الشريفة الموجودة عندنا موجودة   سيكرون انما يكرون ما لم يسلم مثل تلك القراين
ولعلنا اخر من عادتهم وعرفهم الخ قد عرفت ان من اول ما هو علم الاصول وقع
الخلاف بين ارباب في هذه المسائل فكيف يتصور ان يكون احد طرفي المسئلة عند اهل
لغة واحد في زمان واحد وعرف واحد معروفا عند بعضهم ومحلا الخلاف عند بعضهم

بحيث يستدل كل واحد من طرفي الخلاف على دعواه بادلة دقيقة لا يصل اليها الا فكر الاوحدي من العلماء
المدققين العارفين باكثر العلوم الدقيقة   مثل امثال بطلان الصلواة اقول هذه مسئلة
فرعية والاولى التمثيل بان الامر والنهي هل يجوز اجتماعهما ام لا ومن العجب ان مسئلة وجوب المقدمة
كانت عادية بحرضية لهم وهي في المسئلة الاخيرة محتاجون الى السؤال ولكن لم يخطر ببالهم
بل نحن نرجح الخ نتعرف حال التوقف   وروى الكليني ره لا منافاة بين هذه الاخبار اذ يندرج
البهم الذي فيهم والذي نعرف رسم في الثلث الاول وكذا يندرج فيه الذي فيه خبر القيل والبعد و
والفصل لان من كان قبلهم لا يخلو امن الصديق والعدو بالنسبة اليهم اما العرض ولا بينهم عليه
في الميثاق والقبول وعدمه ولما لان عدو الله عدو لاوليائه وهم افضل اوليائه واعدآو
اعدآئه وقس عليه الصديق فهو فيهم ومنهم ويكون كل عدو سابق وولي متقدم اشارة ايضا
الى مثله من المتاخر فيكون فرعون مثلا اشارة الى رجلين بل رجال وكذا من الفرعون وهذا
بطن من بطن القران واما القسمة ارباعا واثلاثا فهو امر اعتباري وان شئت قسمته
اخماسا خمس حلال وخمس حرام قبلنا وخمس بناء ما بعدنا الى اخر القسمة   والجواب من وجوه
الخ قد مر عند ذكر الادلة كلام بسيط ونقول هنا ان ما يستفاد من القران المجيد لا يخرج عن
اقسام ثلثة الاول امور صارت ضرورية للدين فليست محلا للاجتهاد كوجوب الصلواة والزكواة
والصوم والثاني ما يستنبطه من له ملكة الاجتهاد في الجملة مطلقا كان او متجزيا بل لعله من يعلم
لغة العرب والاصطلاح الشرعي وان احتاج الى تامل قليل ويكون الاستنباط بطريق لا اشتباه
فيه ولم يخالف فيه احد من اهل الاستنباط والثالث ما فيه الاشتباه وهو المستنبط من

المتشابهات

المتشابهات والقسم الاول ليس مما نحن فيه واذا تاملت ايات الاحكام وجدت جلها من الثالث
والقول فيه من غير نص ردع وضلال والنصوص مغنية عن الثاني والعرض على كتاب الله انما
هو على الاول والثاني وسر المتشابه لا يخفى على من نظر الى خبر حسبنا الله كتاب الله انما هو على الاول
فتامل بالقول لعدم استفادة شيء منه من غير نص تفريط والعمل بجميع ما يمكننا استفادته
منه من غير معونة النص افراط وخير الامور اوسطها   وهنا شكوك الاول الخ اقول
كل حديث لو صح اما ان يكون له معارض او لا والاول فيحتاج الناظر فيه الى الترجيح ومن وجوهه
ما ذكره المعصوم ع بقوله الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما وبقوله خذ بما يقول
اعدلهما عندك او اوثقهما في نفسك وهذا القسم من الترجيح يحوجنا الى علم الرجال وان كان في بعض
من الاحاديث ولكن لا مطلقا بل على تقدير ان لا يكون لنا قراين مفيدة للقطع بصدور الخبرين جميعا
من المعصوم ع اذ لو فرضنا وجود قراين كذلك فلا فائدة في العلم بالاصدقية والاعدلية اللهم الا
ان نقول يجب علينا تعبدا ملاحظة الاصدق والاعدل وان لم يفدنا شيئا وكذا ان فرضنا
حصول الظن بصدور احدهما منه ع وعدم افادة الاصدقية والاعدلية رجحانا لاحد الظنين
وكان هذا فرض غير واقع والثاني اما ان يكون معمولا به عند اصحابنا او لا وعلى الاول فلا
يحتاج الى ملاحظة السند اذ الظن الحاصل من الشهرة ليس باقل من الظن الحاصل من شهادة علماء
الرجال وعلى الثاني اما ان يكونوا عاملين بخلافه او ساكتين عنه وعن خلاف حكمه وعلى
التقديرين اما ان يدل على الوجوب والحرمة او على غيرهما من الاحكام فعلى تقدير العمل بخلافه
وعدم العمل به لا يحتاج ايضا الى ملاحظة السند هذا اذا عمل بخلافه كل العلماء او بعضهم وصريحهم

اوفيهم من الذين كانوا في زمان المعصوم ع او قريبا منه بحيث يعلم انه مذهب المعصوم ع كما نعلم
ان كل مذهب مذهب ايمانهم في زمانه وفي القريب من زمانه واما عدم عمل المتاخرين لا سيما
من يعتمد على الاستنباط من الاصولية اللتي لا دليل قطعي عليها فليس بمانع واما على تقدير السكوت
عنه وعن خلافه فالظاهر ان هذا القسم لا يوجد في الكتب الثلثة المشهورة اذ الظاهر عملهم بما نقلوه
ولم يردوه ولا سيما الذي يدل على الوجوب او الحرمة واما ما يوجد في غيرها فما لم يكن له شيء من القرائن
فلا بد من ملاحظة سنده اذا احتمال الكذب بحاله وقوله ع اياك ان تدين الله بما لا تعلم يحكم
والرخصة في العمل بغير موجوده ولكن فعل الواجب للاحتياط وترك الحرام للاحتياط وفعل المستحب
للخبر الحسن وترك ما لا يضر تركه مع احتمال مرجوحية فعله راجح والاباحة هي الاصل فيما لا
نعلم مطلقا فضلا عما اسند جوازه الى المعصوم ع فلا احتياج ايضا على هذا التقدير الى ملاحظة السند
ثم هيهنا مواضع ابحاث الاول ان هذه القرائن هل تفيد القطع اولا الثاني على تقدير افادتها
اياه هل يكون الفقيه مستغنيا عن علم الرجال او يحتاج اليه في بعض الاحاديث الثالث انها
اذا افادتنا القطع هل يجب ان يكون المقطوع به مطابقا للواقع اولا الرابع على تقدير افادتها
الظن هل يمكن الاستغناء ايضا لافادتها ما يفيده هذا العلم اولا فنقول في الاول قولا
اجماليا ان نسبة القرائن الى الظن والقطع نسبة العلة الفاعلية كما ان نسبة الفقيه اليهما
نسبة العلة القابلية فكما يجوز ان يفيد بعض القرائن في مادة واحدة القطع وبعض اخر في هذه
المادة بعينها الظن لاختلاف حال القرائن في انفسها كذا يجوز افادة البعض لاحد القطع وللاخر
الظن لاختلاف القابل كما ترى ان الاشياء تستفيد بعضها من الشمس حلاوة وبعضها مرارة فنقول

فنقول هذه القرائن تفيدك القطع فتغنيك ولا تفيدنا فنحن المحتاجون واما القول المفصل
فنقول في الاولى ان اردت ان القرائن دلت على عدم رضى الراوي برواية غير المقطوع به عنده
فنطالبك بوجودها ووفورها اذ من الجائز ان يكتفي بالظن القوي سلمنا لكن نقول ربما
قطع الراوي بالصدق وبشرط قرائن لو ظهرت لنا لما حصلت ثم مطابقة هذا القطع للواقع
سيجيء الكلام فيه وفي الثانية ان رجال الاحاديث المتعاضدة بعضها ببعض ان كانوا مختلفين
في جميع الطبقات واستحال تواطؤهم على الكذب فهذا هو المتواتر ولا القطع في الواقع هيهنا ايضا
فانه كما مر في الاولى وفي الثالثة ان التاليف لهداية الناس وكونه مرجعا لا يقتضي القطع
بالرواية الا ترى ان مؤلفي كتب الفقه ثقات متورعون والفوا كتبهم للهداية ايضا مع انهم
يعملون بالظن والتمكن من الاستعلام يوجب الاستعلام اذا كان اعتقاد الراوي وجوب القطع
مع التمكن وعلى تقديره الاستعلام جاز ان يكون له شبهة لا يكون لغيره وتأخر التاليف الى رجحان صح
حين حصوله وربما يكون له مانع ولعل التلبس واللتي جاز ان يقطع بما لا يوجب القطع في الواقع كما مر
وفي الرابعة ان هذا الاصل وتلك الرواية ان كانتا صحيحتين فلا احتياج الى التمسك بغيرهما والا
فيمكن ان يكونا معروفتين بقرائن تفيد مثل الظن الذي تفيده الصحاح مع فرض حضورهما
عنده دوننا ولذا لم يرجع اليهما والمانع اخره المصنف ره لم يتعرض للكلام على هذه القرينة
عند التصدي للجواب فكانه سهى ولم يراجع والكلام على باقي القرائن يستفاد مما ذكرنا
ويجيء في كلام المصنف ره ايضا واما البحث الثاني فنقول لا شك في وجود الاحاديث
المتعارضة القطعية الصدور وعلى هذا الفرض نحتاج الى الترجيح وقد قلنا ان على بعض وجوه

يحتاج الى علم الرجال اللهم الا ان يقال ان الترجيح ليس لازما بل نحن مخيرون بين الترجيح والاخذ
بايهما شئنا من باب التسليم كما سيجيء في باب التراجيح وعلى تقدير تسليم اللزوم نقول بالتخيير بين
اقسام الترجيح المستفادة من الاخبار كالاخذ بالاوثق وعلى التقدير فيمكن الاستغناء عند التعارض
ايضا اذ نختار قسما لا يحتاج فيه الى ملاحظة السند واما الثالث فنقول لا ريب في تحقق
الجزم والقطع في الاحكام بالنسبة الى المقلد والجاهل بالجهل المركب فليس كلما يجزم به
يجب ان يكون مطابقا للواقع نعم ما دل عليه البرهان اعني اللم والان بعد ما علمنا العلية
والمعلولية بهما او بالضرورة يكون مطابقا للواقع واما القرائن فافادتها في الاكثر من قبيل الامور
التي يحكم الحدس عند حصولها في الذهن بالاحكام ومثل هذا الحكم قد لا يكون مطابقا للواقع
الا ترى انا كثيرا ما نحكم بشيء بتوسط قرائن حكما قطعيا ثم يظهر لنا خلاف ما حكمنا به اولا
ثم نقول ان ابداء هذا الاحتمال لا يضر بمدعي القطع مطلقا بل من طريق خاص لانا اذا فرضنا تحقق
العلم العادي بصدور الخبر عن المعصوم ع فليس هو بادون من الظن الذي يحصل من ملاحظة
السند وتعديل رجاله واحتمال ان يكون الراوي كذابا بعد الملاحظة لا يقدح لانا فرضنا
القطع مع فرض الراوي كذلك نعم يضر بمدعي القطع ويستدل عليه بان الراوي قطع بالصدور
لان منشؤه هي ما تفيده القرائن لنا القطع بان الراوي لا يرضى برواية غير المقطوع به عنده
فلما جاز ان يكون قطعه غير مطابق للواقع فيحصل لنا الظن بالصدور واما الرابع فنقول اذا لم
يكن لنا بد من العمل بهذه الاخبار المظنونة الصدور وقد اخرجت قاعدة عدم الحجية هذه الاخبار
عن اصالة عدم اتباع الظن فان فرض الظن الحاصل من القرائن ارجح من الحاصل من ملاحظة السند

في

في علم الرجال فالعمل بالراجح متعين وهذا هو الحق لانا نعلم اجمالا لان غاية ما يستفاد من هذا
العلم هو شهادة عدلين بعدالة مجموع رجال السند فالظن الحاصل من القرائن ارجح مما يحصل
من شهادتهما نعم لهذا العلم على هذا التقدير تقوية لظننا اذا كان السند صحيحا واذا كان ضعيفا
لا يضرنا لفرض حصول الظن من القرائن مع فرض كون الراوي في نفسه كذابا معلوما ملعونا
هذا كله مع عدم المعارض للخبر واما مع وجوده وفرض تحقق القرائن لكل منهما فنعلم الاحتياج و
علته مما قلناه في البحث الثاني وقال الشيخ الطوسي ره في اول الاستبصار الخ اقول
انا انقل بعض ما ذكر من كلام الشيخ فاتكلم عليه حتى يظهر حقيقة الحال قال الشيخ ان الاخبار
على ضربين متواتر وغير متواتر فالمتواتر منه ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب العمل به
من غير توقع شيء ينضاف اليه ولا امر يتقوى به ولا يرجح به على غيره وما يجري هذا المجرى
لا يقع فيه التعارض ولا التضاد في اخبار النبي ص والائمة عليهم السلام اقول غرض الشيخ
من هذا التقسيم بيان ما يجوز الافتاء والعمل به من الاخبار وما لا يجوز وايضا بيان ان اي الاخبار
مضمونه مطابق للواقع وايها لا يكون كذلك مع عدم الاحتياج فيهما فليس محل نظر فعليه
اذا عهد هذا فنقول الحديث اذا كان متواترا عن النبي ص فلا يمكن فيه التعارض ولا التضاد
الا بطريق النسخ اذ حكم الله الواقعي لا اختلاف فيه ولا يجوز عليه ص التقية واما المتواتر
عن الائمة ع فلاحتمال التقية يحتمل فيهما التناقض والتضاد على الاظهر فيمكن ان يكونا
معا واردين مورد التقية ويكون حكم الله الواقعي على خلافهما كما اذا كانا مطابقين لمذهبين
من مذاهب العامة والحق خلافهما فاذا علم الحق فذاك والا فلا بد من العمل باحدهما فيحتاج الى الترجيح

من غير الوجه الذي يلاحظ فيه السند لفرض التواتر واما ان هذا الفرض اعني التناقض والتضاد
بين المتواترين غير واقع في حديث اخر غير ما نحن فيه اذ الشيخ قال بعدم وقوع هذا الفرض بل نفى التضاد
والتناقض راسا وليت شعري ما الفرق بين المتواتر والاحاد اذا علم صدوره والاخبرة من المعصوم ع
حتى لا يجوز التناقض وشبهه في الاول دون الثاني الا ترى انه ع حين سئل عن الحديثين المختلفين
مع فرض صدورهما عنه ع عالج التنافي اخيرا اما بالتوقف او العمل بايهما شاء واذا جاز التنافي
والعلاج في القطعي الصدور فلا فرق بين المتواتر وغيره ثم قال ره وما ليس بمتواتر على ضربين
فضرب منه يوجب العلم ايضا وهو كل خبر يقترن اليه قرينة توجب العلم وما يجري هذا المجرى
يجب ايضا العمل به وهو لاحق بالقسم الاول اقول هذا على تقدير ان تكون القرينة موجبة
لصحة مضمون الخبر واما اذا كانت موجبة للعلم بصدور الخبر عنه ع ولم توجب العلم بصحة
مضمونه فاذن لم يعلم الحق في خلافه فيجوز الافتاء والعمل والا فلا كما اذا كان مضمونه مخالفا
لما هو الضروري كالمسح على الرجلين هذا مع عدم خبر مثله يعارضه ومع ظهوره فعلاجه بما يعالج
به المتعارضان ثم قال والقرائن اشياء كثيرة منها ان تكون مطابقة لادلة العقل ومقتضاه
ومنها ان تكون مطابقة لظاهر القرآن اما لظاهره او عمومه او دليل خطابه او فحواه فكل هذه
القرائن توجب العلم وتخرج الخبر من حيز الاحاد وتدخل في باب المعلوم ومنها ان تكون مطابقة
للسنة المقطوع بها اما صريحا او دليلا او فحوى او عموما ومنها ان تكون مطابقة لما
اجمع المسلمون عليه ومنها ان تكون مطابقة لما اجمعت عليه الفرقة المحقة فان جميع هذه
القرائن تخرج الخبر من حيز الاحاد وتدخل في باب المعلوم وتوجب العمل به واما ان دل العقل

على حكم

على حكم لا يجوز صدوره والحكم الشرعي على خلافه كحرمة الظلم مثلا فلا احتياج للفقيه ان ينظر الى
حال الحديث المطابق له ليعلم بالقرائن صدوره عن المعصوم ع او عدم صدوره اذ ليس مضمونه
على هذا الفرض محل الاجتهاد وان دل على ما يجوز تعبده والشرع بخلافه كما اذا دل على جواز الانتفاع
بجلود الميتة مثلا فمطابقة مضمون الحديث له لا توجب العلم بالصحة والصدور ولا جواز العمل
به بمجرد المطابقة بل مطابقته للقسم الاول ايضا لا توجب ذلك لا مانع من ان يفتري على النبي ص بانه
قال لا تظلم احدا وكون المضمون حقا مع قطع النظر عن استنباطه من الخبر لا احتياج لنا اليه اللهم
الا ان نستند بما علم من غيره ان احتيج اليه وكذا القول في مطابقة ظاهر القرآن وغيره اذ فرع من
دسوسي للمفتري في افترائه بما يوافق القرآن لا سيما عمومه او دليله ثم اختلف في حجيته ليس
بذلك البعيد ثم ان ظاهر القرآن وغيره ان كان كافيا في الافتاء او العمل فاوجه الحاجة الى بيان حال الخبر
والكلام في مطابقة السنة والاجماعين كالسابق حرفا بحرف ثم قال واما القسم الاخر فهو كل خبر
لا يكون متواترا او يتعرى من واحد من هذه القرائن فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل على شروط
فاذا كان الخبر لا يعارضه خبر اخر فان ذلك يجب العمل به لانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل
الا ان تعرف فتاويهم بخلافه فيترك لاجلها العمل به اقول الخبر المتعري عن جميع هذه القرائن
لا يخ اما ان افتى بمضمونه كل من حفظ عنه الفتوى او افتى بخلافه من غير استناد الى خبر اخر
لان المفروض عدم وجود المعارض ثم هو اما ان يكون موجودا في جميع الاصول بسند لا يبلغ حد
التواتر كما هو المفروض او يكون موجودا في بعضها بحيث يمكن ان يسمى مشهورا او لا كما يوجد مثلا
في اصل او اصلين بسند او بسندين على الاول لا محيص عن الافتاء والعمل به ولا نظن ان

افتاء الجميع بمضمونه جعله من القسم المحفوف لان الاجماع الذي جعله الشيخ ره قرينة هو الذي
ليس على مضمون الخبر من حيث هو هذا الخبر بل اجمعوا على حكم وقد اتفق الخبر موافقا له والذي فرضناه
اعم من الاجماع المصطلح مع فرض كون الاجماع او الشهرة مستندا الى هذا الخبر المفروض ثم ان هذا الخبر على هذا
الفرض ليس من الذي اجمع على نقله فقط بل قد وقد اذا افتاء الجميع بمضمون ما وجد في الاصل واحد
لا غير لا مانع منه اللهم الا ان يراد بالاجماع في النقل ما يشمل الافتاء والثاني لا بد من طرح
والثالث ان بلغ المفتون بخلافه حدا علم لاجله دخول قول المعصوم ع في اقوالهم فيطرح لاجل مخالفته
لفتواه ع ولا اعني بالحد الكثرة بل لو علم ان العلماء الثقات المشهورين من اصحاب الامام ع افتوا
بخلافه فيطرح اذ العادة قاضية بمطابقة مذهب الامام ع لفتاويهم المتفقة وان لم تبلغ كذا
اذا لم يعلم فتوى القدماء بل المتاخرين الذين يحتمل كون طرحه لاجل مخالفته لقاعدة اصولية قطعية
على زعمهم تركوه ولم يعملوا به فح فلا بد لنا من النظر في دليلهم وفي الخبر والترجيح ويعلم بادنى تامل
حكم ما اذا افتى بعض القدماء ممن لا يعلم من فتاويهم دخول قول المعصوم ع في اقوالهم سواء كان
المفتي بخلاف الخبر ممن نقله وعمل بخلافه او ممن لم ينقله وسواء عمل المتاخرون بمضمونه او بخلافه
ايضا او سكتوا عنه والغرض ابانة جميع الاصناف ولا ادعي تحقق الجميع بحسب الواقع ثم قال الشيخ
واذا كان هناك خبران متعارضان فينبغي ان ينظر في المتعارضين فيعمل على اعدل الرواة في الطريقين وان كانا
سواء في العدالة عمل على اكثر الرواة عددا وان كانا متساويين في العدالة والعدد وهما عاريان
من جميع القرائن التي ذكرناها نظر فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضرب
من التاويل كان العمل به اولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الآخر لانه يكون

العامل به عاملا بالخبرين معا واذا كان الخبران يمكن العمل بكل واحد منهما وحمل الآخر على بعض الوجوه
من التاويل وكان لاحد التاويلين خبر يعضده او يشهد به على بعض الوجوه صريحا او تلويحا لفظا
او دليلا وكان الآخر عاريا من ذلك كان العمل به اولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الاخبار
واذا لم يشهد لاحد التاويلين خبر آخر وكان متحاذيا كان العامل مخيرا في العمل بايهما شاء واذا لم يمكن
العمل بواحد من الخبرين الا بعد طرح الآخر جملة لتضادهما وبعد التاويل بينهما كان العامل ايضا
مخيرا في العمل بايهما شاء من جهة التسليم ولا يكون العاملان بهما على هذا الوجه اذا اختلفا وعمل
كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الآخر مخطئا ولا متجاوزا عن الصواب اذ روي عنهم ع انهم
قالوا اذا ورد عليكم حديثان ولا تجدون ما ترجحون به احدهما على الآخر مما ذكرناه كنتم مخيرين
في العمل بهما ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع على صحة الخبرين ولا احد صح
على ابطال الخبر الآخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان اجماعا على صحتهما كان العمل بهما جائزا
سائغا وانت اذا فكرت في هذه الجملة وجدت الاخبار كلها لا تخلو من قسم من هذه الاقسام ووجدت
ايضا ما عملنا عليه في هذا الكتاب وفي غيره من كتبنا في الفتاوى في الحلال والحرام لا يخلو
من قسم من هذه الاقسام وعجبت علمه انتهى كلامه الشريف شكر الله سعيه وجزاه خيرا
اقول المتعارضان لا يخلو اما ان يكون هناك اجماع على صحة احدهما وابطال الآخر او على صحتهما او على
ابطالهما او على صحة احدهما من غير تعرض لابطال الآخر او على ابطاله من غير تعرض لصحة الآخر
واما ان لا يكون شيء من ذلك لا اشكال في الاول ولا احتياج لنا الى ملاحظة سند الباطل او التعرض لنا وبله وعلى الثاني
لا اشكال في استحالة الاجماع على صحة المضمونين من غير تاويل احدهما اذ لا تضاد في حكم الله الواقعي

بل ان كان اجماع فعلى صحة الصدور فح لابد من التأويل اما فيهما او في احدهما كالاوامر بالشي ونهانا
عنه فنأول مثلا الامر على الجواز والمطلق والنهي عن الكراهة او لهما في خبر ونفي الباس عن الترك في الاخر
فنقول الامر محمول على الاستحباب مثلا وان فرضنا الاحتياج في التأويل الى جراح فان شهد شاهد
لاحد التأويلين او لهما فذاك والا فالتوقف في الافتاء والاحتياط في العمل ان امكن والا فالعمل
باحدهما من باب التسليم والثالث كالاول وفي الرابع يتعين العمل بالصحيح والافتاء لقوله عم خذ
بالمجمع عليه بين اصحابك ثم الافتاء انه يجمع بينهما لئلا يظن احد فيظن بالمعصوم ما لا يليق به فتح باب
التأويل وامثاله واما من بلغ الاجتهاد فهو غير محتاج في هذا الفرض الى ملاحظة متن مثل هذا الحديث
وسنده واما الخامس فحكم ببطلانه لا نقدم واما ما جهل حاله فان علم صحة مضمونه من موضع اخر
فلا احتياج ايضا الى ملاحظة سنده والا فيحتاج حتى لا يدين الله بغير علم وكذا حكم الخبر الذي
لا اجماع اصلا في شانهما وانت بعد ما احطت خبرا بما قلناه لا يخفى عليك مواقع النظر فانظر
واما الثالث فهو ايضا كما لا يخفى تعرف حال القرائن التي ذكرها الشيخ والتي ذكرها الفاضل قدس سره
واما الشهرة فتعلم حالها ايضا من حال غيرها من القرائن ولست ادري لم يجعل الشيخ ره الخبر المشهور
اذا افادت الشهرة القطع من المحفوف بالقرائن ويجعله مقابلا له ثم انه يجب على من لم يقلد ان ينظر
الى ما لا يؤوله الشيخ او يطرحه هل عمل به من عاصر الشيخ نفسه في عصره او لا فان اتفقا في التأويل
والترك فنعم الوفاق والا فلا ينبغي الجمود على دعوى الشيخ الفساد والطرح ومع هذا لا نظن الشيخ
الاخبار على العمل بهذه الاخبار وينبغي ان يستثنى من هذه الاخبار الاخبار التي يطرحها
الشيخ ويحكم بفسادها اذا كانت موجودة في تلك التصانيف والاصول لا يحصل الا

بالنظر

الظ ان غرضه ان حصول العلم بحال اكثر الرواة لا يحصل الا بالنظر في علم الرجال والا فقد يكون
اشتهار الرجل بحيث يعلم حاله من لا علم له اصلا فضلا عن علم الرجال فلا اظنك محتاجا في توثيق مثل
المولى الفاضل الاردبيلي ره والشهيدين مثلا الى الملاحظة فلاحظ وسجيته المصنف ره الى ما قلناه
ايضا في غاية الندرة الظ ان مراد الفاضل ره بالراوي هو صاحب الاصل فح لا احتياج الى العلم
بحال باقي السند اذا علم وجود الحديث في الاصل المنقول عنه وقد كانت الاصول كلها او جلها
موجودة عند الصدوق ره والعلم بعدم افتراء ارباب الاصول كلهم او معظمهم وبعدم افتراء
الصدوق ره ~~والعلم بعدم افترائه ارباب الاصول كلهم~~ لتبين تعمدهم والغلط والسهو وان كانا
كالطبيعة الثانية ولكن بملاحظة الراوي وجلالة شانه فتحصل العلم العادي بعدمهما
لا يكون مشتركة في رجال السند اقول على تقدير عدم الاشتراك لا توجب القطع ايضا اذ
المفروض عدم التواتر ونقل الاحاد بنفسه غير موجب للقطع قطعا وان بلغ الحد لا استفاضة
اذ الظاهر ان الكليني ره الخ في عدم تمكن الكليني ومن مثله من الموجودين في زمان الغيبة
الصغرى نظر اللهم الا ان يكون رايه الاكتفاء بالظن لا سيما اذا كان طريق تحصيل القطع
منحصرا بالامام ع فلا تمشيا هل لذلك مع انه لا يحصل العلم قد عرفت ما في دعوى الحصر
وكذا ما في قوله بعد هذا وايضا الاتحاد وايضا هذا الاجماع اقول ان كان المراد بالاجماع
المعنى المعروف مبنيا على الكاشف عن قول المعصوم ع او فعله او تقريره فعلى تقدير تواتره يفيد
القطع بحكم المعصوم ع بالصحة وان كان المراد به الشهرة فتقسيمه الى الظني والقطعي ليس على ما
ينبغي لان مورد هذا التقسيم انما هو الاول كما لا يخفى ومنها وجوده الى قوله من المعتبر

لعل مستنده اختلاف متعلق الاجماع في قوله على تصديقهم وعلى تصحيح ما يصح عنهم وعلى العمل هو ان
الاولين يجوز العمل بفتاويهم اذا اسندوها الى المعصوم ع لمرتبة فضلهم واجتهادهم والوسط
يلزم قبول رواياتهم وان كان المروي عنه وهو الواسطة بينهم وبين المعصوم مجهولا او ضعيفا والاخرين
اجمع على الاول برواياتهم اذا كان المروي عنه هو المعصوم ع او كان ثقة ثم ان بعض ما ذكره الشيخ
يفيد القطع كما لا يخفى فان قلت اخبار العدل الخ اقول الاية الشريفة تمنع من العمل بخبر الفاسق
قبل التثبت والتبيين ومن عمل بخبره لاخبار العدل بصحته فقد تثبت وليس الاخبار بالصحة
بادون من تعديل العدل للراوي لو لم يكن فوقه ولا ادري ان التعارض بين ما دل الآية
ليس هناك الا خبر الفاسق واخبار العدل بصحة خبره ولا تنافي بينهما فعلمنا ان العمل لاخبار العدل
هو مقتضى التثبت فلا ينافيه منطوق الاية الشريفة وايضا فالظاهر ان اخبار ابن
بابويه الخ فلا شك ان الصحيح عند القدماء ما صح اتصاله بالمعصوم ع اما التواتر او
لقرائن اوجبت ذلك واما صحة الكتاب بمعنى القطع بنسبته الى مؤلفه فليس اصطلاحا لهم
فلا يجوز حمل حكم الصدوق بصحة احاديث كتابه عليه واما رده من الحديث لشذوذه فلا ينافي
الصحة بالمعنى المصطلح عندهم لان القطع بصدوره عنه ع لا ينافي رده من لتفرد واحد به
بمعنى عدم عمل العصابة به واما رده للحديث المذكور في الكتب المعتمدة لاجل كونه منقطع السند او
غير ذلك مما يدل على ملاحظة السند فاعلم ان الحق ان القرائن انما يدل على سكون النفس و
الطمأنينة في صدور تلك الاحاديث من المعصوم ع اعم من ان يكون اعتقادا جازما ثابتا مطابقا
للواقع لا اشتداد فيه ولا ضعف ولا زيادة ولا نقصان ولا زوال او يكون اعتقادا يشتد

ويضعف ويزيد وينقص ويبقى ويزول قال الشيخ المحدث البارع الشيخ شهاب الدين في رسالة
هداية الابرار اعلم ان لفظ العلم يطلق على الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع وهذا يسمى اليقين
وعلوم الانبياء والائمة ع من هذا القبيل ويطلق ايضا على ما تسكن اليه النفس وتقضي العادة
بصدقه وهذا يسمى العلم العادي كما يحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وغير الثقة
اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه ثم قال وليس له ضابط بل مداره
على ما يحصل به التصديق والجزم ومراتبه متفاوتة ويشتركهما افادة اليقين عندقوم وما يقرب
من الظن الغالب عند اخرين بحسب القرائن والاحوال وهذا هو الذي اعتبره الله في ثبوت الاحكام
عند الرعية واوجب عليهم العمل بها عند حصوله لهم كما يرشد اليه موضوع الشريعة السمحة وقد عمل
الصحابة واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد بل وبخبر غير العدل
اذا دلت القرائن على صدقهم ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي العلم
بحياة زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجاءة ومن تتبع كلام العرب ومواقع لفظ العلم
في المحاورات جزم بان اطلاق لفظ العلم على ما يحصل به الجزم عندهم حقيقة وانه كلي يقال على
افراده بالتشكيك وان تخصيصه باليقين فقط اصطلاح حادث لاهل المنطق دون اهل اللغة
لبناء اللغة على الظواهر دون هذه التدقيقات وتخصيص الظن لغة وهو الاعتقاد الراجح
الذي لا جزم معه اصطلاح ثم قال والعلم بهذا المعنى قد اعتبره الاصوليون والمتكلمون في قواعدهم
ثم قال يدل على ذلك تعريف السيد المرتضى رضي الله عنه في الذريعة العلم بانه ما اقتضى سكون
النفس وهذا التعريف يشمل نوعي العلم اعني اليقيني والعادي فهذا هو العلم الشرعي فان قلت

فان شئت تسميه علما وان شئت سميه ظنا فلا مشاحة في الاصطلاح لعدان نعلم انه كان في ثبوت
الاحكام الشرعية ثم قال وكيف كان فالنزاع في هذه المسئلة لفظي لان الكل اجمعوا على انه يجب
العمل باليقين ان امكن والا يكفي ما يحصل به الاطمينان والجزم عادة ولكن هل يسمى هذا علما
حقيقة بان يكون للعلم افراد متفاوتة اعلاها اليقين وادناها ما قرب من الظن المتاخم له
او حقيقة واحدة لا تتفاوت وهي اليقين وما سواه ظن وذلك خارج عما نحن فيه والله اعلم انتهى
كلام الشهيد مع ادنى اختصار وانما نقلناه بطوله لان هذا الفاضل من جهابذة الاخباريين
وقد صرح بان مرادهم بالعلم حيث يقولون ان اخبارنا معلومة الصدور وان مدلولاتها معلومة
لنا هو الذي لا يشترط فيه الثبات ولا المطابقة للواقع فان كان مراد الفاضل امين الملة والدين
بالقطع ما ذكره فلا يرد عليه الابحاث التي اوردناها عليه عند التكلم على القرائن ورجحان
ما يحصل منها على ما يحصل من علم الرجال مسلم عندي اذا عرفت هذا فيمكن ان يكون حكم الصدوق
بصحة اسناد الاحاديث الى المعصومين ع بهذا المعنى فلا ينافي عند التعارض ان يصير احد المتعادلين
عنده ارجح من الاخر بشرط ذكره في الاصول وانضمام سنده او عدالة راويه فيعمل بالارجح
ويمكن ان يكون ملاحظة للسند بعد الامر الذي اشرنا اليه سابقا وان كان الخبران معلومين
يقينا وقال ره في فصل اخر فان قلت ان الشيخ الطوسي ره في يب رد بعض احاديث الكافي
ووصفها بالضعف والشذوذ وهو ينافي الصحة قلت لا منافاة فان الشيخ عارضها باحاديث
اقوى منها لان رواتها اعدل او اكثر فضعفها بالنسبة الى المعارض الاقوى وشذوذها لانها
مخالفة لما رواه الاكثر وذلك لا ينافي الصحة بمعنى اتصالها بالمعصوم ع بل ينافي العمل بها لخبرها

مرجح التقية

مرجح التقية او غير ذلك ويأتي في كلام الشيخ انه لا يعمل بخبر العدل الامامي فضلا عن غيره الا
مع عدم المعارض الاقوى اذ كثيرا ما يقول هذا الحديث ضعيف لانه شاذ او مخالف للاحاديث
الكثيرة او المتواترة وكثيرا ما يرد خبر العدل الامامي بخبر في غاية الضعف عند المتاخرين لقرينة
دلت على رجحانه فان قلت ان الصدوق طعن في اخبار الكافي حيث قال في باب الرجل يوصي الى رجلين
بعد ان ذكر ان عنده توقيعا بخط العسكري ع وذكر رواية في الكافي ورد عليه انها تخالف التوقيع
ثم قال لست افتي بهذا الحديث بل بما عندي من خط الحسن بن علي ع ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب
الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق ع قلت هذا ليس طعنا بل عملا بالمتيقن وعدولا الى الاقوى
فان رواية الكليني بوسائط لا تصلح لمعارضة خط الامام ع وان صحت واما قوله لو صح الخبران
جميعا فليس صريحا في تكذيب خبر الكليني فانه يحتمل ان يكون المراد بذلك انهما لو تساويا في الصحة
ولا شك ان خط الامام اصح واولى بالاتباع وانما يتعين العمل بما رواه الثقة او شهد بصحته
اذا لم يعارضه ما هو اقوى منه ولو سلم رد الصدوق له وطعنه فيه فربما كان ذلك من
باب التعليل بما ذكره الكليني في اول كتابه لمسئلة تمسكه بالتوقيع الاشرف وجعله ذلك
وقد عمل الصدوق باخبار انفرد بها الكليني وغيره حيث لم يجد لها معارضا فمنها الحديث
الذي رواه في باب الوصي يمنع الوارث وقال ما وجدت هذا الا في كتاب محمد بن يعقوب ويدل
على عمله انه لم ينقل في ذلك الباب غيره ومنها حديث ذكره في كفارة من جامع في شهر رمضان
وقال لم اجد ذلك في شيء من الاصول وانما تفرد بروايته علي بن ابراهيم بن هاشم وهذا من اعظم
الادلة على ان الصدوق كان يذهب الى جواز العمل بل وجوبه بما صححه الثقة وانه هو وغير القدماء

لم يطلقوا الفتوى بحديث الا اذا قطعوا بصحته من طرق عديدة توجب اليقين وما الخبر كلما عملوا به
من باب الاعتماد على الراوي الثقة ونبهوا على ذلك ومنها حديث رواه في عيون اخبار الرضا عن
المسمعي راوي هذا الحديث وانما اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته
عليه فلم ينكره ورواه لي انتهى وهذا يدل على انه كان يرى قبول ما قبل الثقة الضابط من الاسناد
والاجازة وان كان راويه ضعيفا لان قبول الخبر المجروح مع علمه لا يكون الا لقرينة اوجبت له
ذلك فكيف يتوهم متوهم الطعن في ما قبله ثقة الاسلام وحكم بصحته وعمل به الا ان يكون ذلك
عن غفلة والله اعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان الحديث الذي ذكره الكليني ره لا يخالف التوقيع
ولكن الصدوق لم يتأمله كما ينبغي وقد نبه على ذلك العلامة ره في المختلف فليراجع فان قلت
كيف يصدق الصدوق في كل ما رواه في كتابه وعمل به ومن جملة ما رواه اخبار سهو النبي
ص واخبار تكذيب المشاهدة مدلولها من ان شهر رمضان لا ينقص عن ثلثين يوما قلت لم ينقل
الصدوق وحده ذلك بل نقل اخبار سهو المعصوم ع الكليني والشيخ ايضا ولم ينقلوا الا ما صح
عندهم وليس كل خبر صحيح يجب علينا اعتقاد مدلوله والعمل به لانه كما قلنا قد يكون ورد للتقية
وما نحن فيه كذلك فان مسئلة تجويز السهو والخطاء على الانبياء من اشهر مذاهب العامة وكان الخلفاء
من بني امية وبني العباس يبالغون في ترويج القول بها ليتم لهم ما يدعونه من الامامة الباطلة
فخرجت هذه الاخبار مخرج التقية مع ان بعضها صريح في ذلك واما اخبار عدم نقص شهر رمضان
فهي موافقة لبعض مذاهب العامة وروى البخاري في صحيحه ما يوافقها وهي ايضا محمولة
على التقية وقد غفل الصدوق عن ذلك وعمل بها سهوا كما اتفق هو وغيره بمضمون احاديث كثيرة

وورد للتقية

وورد للتقية اما للغفلة او لعدم الاطلاع على ما يعارضها وانما نسبت اليه هذا القول لمبالغته
التي بالغها في امر هذه الاخبار ولو سكت عنها كما سكت غيره وجعلها من المتشابهات التي
يجب ردها الى ائمة الهدى ع لكان اصلح   وايضا نعرضه لذكر المشيخة الخ كان اتصال
السند وسماع الحديث من الشيخ والقراءة عليه امرا مرغوبا عندهم يتسابقون لاجله اليقين
بصحة نسبة الكتاب الى مؤلفه بل الى المعصوم ع ولعلنا ننقل بعض ما يدل على هذا المطلب
انتهى وكفى بما قلناه فائدة لذكر المشيخة حيث لا يتوهم ان احاديث كتابه كلها او جلها منقطع
الاسناد   ص ان ابن بابويه ره كثيرا ما الخ وقد مر ما يتعلق بهذا الكلام والجواب
لا نسلم الخ الظ انه اراد بالظن ما قلناه وهو الذي عبر عنه البعض بالعلم العادي بل بالقطع
ومراد السيد وامثاله بالظنيات هي الحاصلة من الراي والقياس وامثالهما لا الظن المعتبر في
الشرع الذي دل القاطع على العمل به وقد مر في مبحث الاخبار ان القاطع دل على وجوب عملنا
بالكتب والاصول المعتمدة التي كانت في زمان حضور الائمة ع بما علم انه منقول عنها
ولو بشهادة المشايخ الثلثة نعمل بها واما الاحاديث التي لم تقم قرينة على انها منها او لا
على صحة استنادها الى المعصوم فلا نعمل بها واما ما ذكروها للتأييد او لكونها دالة على الامور
المسنونة والمكروهة ولم يكن لها معارض اقوى منها   بل الحق الخ قد مر ما يتعلق بهذا الكلام
عند الكلام على حجية خبر الواحد فتذكر   انه قد وقع الخ ربما يذكر بعضهم من السبب وربما
يكون من التي اجمع على كونها اسبابا بمثل السبع الموبقات فلا يدل الشك الثالث على عدم الاحتياج
الى علم الرجال مطلقا   وايضا اعتبر بعض العلماء الخ فيه ايضا انه لا يثبت المدعى وهو عدم

الاصباح اصلا مع ان المرجع الى كتاب المنتقى يبطل هذا المدعى فارجع   وايضا كثيرا الخ
على هذا يثبت الاصباح ليظهر حال الرجل ويعلم من حال القرائن وربما نادر الرواية نقل من ادعى الصحة
مطر الجواب عن هذه الاشكال واما نحن نتتبع العلم فاعلمنا انا بحثه فلحقه بمقتضاه
وقد ما يحصل الخ بل قد يحصل العلم بكثرة التتبع وشهادة القرائن   فالجواب عن جميع هذه
الشكوك التي الخ ان جميع ما ذكر ليس شكا وان الفاضل ما ادعى عدم حصول الرجحان في كل
كلام بل طالب بدليل اعتبار مثل هذا الظن ولو لم يطالب نحن نطالب ومقبولة عمر بن حنظلة وغيرها
لا يدل على ازيد من اعتبار حال الراوي واما على ان عدالته تثبت باي طريق او على العموم بحيث يشمل
ما تثبت بشهادة من لم يلق الرجل وانما ظن العدالة من السماع من غيره وهكذا الى ان ينتهي الى
من عاصر الراوي او اجتهد وظن العدالة فحكم بها فلا بد له عليه اصلا فمن يعول على مثل هذا الظن
لا بد له من دليل والمصنف لم يات به   فان قلت فعلى هذا الخ اعلم انه لا شك في وجود
الحديثين المتعارضين في الاصول المعروضة على الائمة ع وان الظاهر ان الاحاديث الواردة للترجيح
كما يأتي في باب التعادل الحديث مذكورة في كل واحد منها ولو ذكر بعضها في بعضها فالحديث
الدال على ان من وجوه الترجيح ملاحظة حال الراوي مذكور في كل اصل اشتمل على المتعارضين
ثم ان تجويز العمل بهذه الاصول ليس مشروطا بان لا يشتمل على المتعارضين ولا بان يكون العامل
بحيث يمكنه العلم بان ما عنده من اصل واحد او اصلين هل يعارض ما فيه اصل آخر ولا فعلى
هذه المقدمات مع ملاحظة ان اكثر وجوه التراجيح المذكورة في الاحاديث مما لم يمكن العمل به
لاكثر المكلفين بالعمل مثل موافقة القرآن ومخالفته والعلم بما هو المشهور بين علماء العامة ومثل

الوثوق

الوثوق والارجاء وغيرها يظهر ان بناء تجويز المعصوم ع العمل بما اشتمل على التعارض بما هو لجواز
اخذ المكلفين بايهما شاء من باب التسليم لان هذا الوجه عام في الكل للكل ويظهر منه الاستغناء
عن علم الرجال نعم لو فرض ان ملاحظة حال الراوي من وجوه الترجيح امر لا بد منه للعامل والمفتي حتى
لا يجوز له الانتقال منه الى غيره من الوجوه الا بعد تساوي حال الراويين فح لا يمكن الاستغناء
من يحيى ذلك لعله انما من الحجة ونحن لا ندعي ان علم الرجال لا يفيد رجحانا اصلا بل ندعي انه لا
يفيد رجحانا معتبرا عند الشارع كما قال الفاضل ره ومع التنزل فندعي ان فائدته تحصل من غير
ما احتياج اليه مثلا الاحتياج الى علم العربية فان كان ولا بد فليكن من المكملات لا من الضروريات
هذا وتفصيل القول وتحقيق تنقيحه هو ان الاصول والكتب لا تخرج من اقسام ثلثة لانها اما ان تكون
معروضة على الائمة ع فلم ينكروا ما فيه بل مدحوا المؤلفين واثنوا عليهم واما ان تكون مشهورة
بين الطائفة بحيث يعلم قطعا ان الائمة ع كانوا عالمين بان شيعتهم يعملون بها ويفتون بما فيها
من الاحاديث المنسوبة فيها اليهم ع واما ان تكون نسبتها الى مؤلفها مشهورة متواترة وكان
المؤلفون ممن يوثق بهم ويعتمد على رواياتهم لا بمعنى القطع بصدور جميع ما رووه عن المعصوم
ع بل بمعنى حصول الظن كما نرى ان التهذيب مثلا كتاب مشهور ومؤلفه ثقة فاضل ومدار
العلماء هو الرجوع اليه ولا يحصل بسبب هذا الا رجحان ما بالنسبة الى ما في غيره من الكتب المشهورة   الغير صح
فعلى هذا نقول ان ملاحظة السند في القسمين الاولين وتحصيل الظن به مما في كتب الرجال
امر لا طائل تحته واما الاخير فتفصيل المؤلف وعدالته بل وحكمه وشهادته بصحة احاديث كتابه
يغنينا عن ازيد مما يفيده علم الرجال ومع ذلك فالاولى والاحوط لنا ملاحظة السند عند التعارض

قلت قد عرفت الى قلنا اذا علم المعصوم ع ان شيعته يعملون بما في كتب حريز مثلاً ولم ينكر

بل قررهم على هذا العمل فح لا فرق بين هذا التقرير وبين ان يسمع القائل جميع ما في الكتاب منه ع

شفاهاً في جواز العمل للمفتي بنفسه وافتائه للغير بانا الواجب عليك ان تفعل كذا او ترك كذا انتهت

نعم لو اراد احد ان يخبر بحكم الله الواقعي فلابد له من القطع بصدور الحديث اذا لم يكن هناك ما

للتقية وكان الخبر ناصاً فيما استفاده منه وهذا امر لا يعنينا اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي

دل على جواز العمل في صورة عدم التعارض من كون الحديث ماخوذاً من الاصل المعروض على الامام ع

وغيره هو بعينه دليل على جواز العمل مع التعارض اذا كان المتعارضان موجودين في الاصول

والكتب المذكورة فالذي فرق بين الصورتين وجود المتعارضين انما يدل على ان حكم الله

الواقعي هو احدهما لا كلاهما اذ لا تناقض في الواقع ولا يضرنا الجهل بالواقع اذا كان لنا

مخلص للعمل وهو تجويزهم ع العمل بما في الاصول مع عدم خلوها عن المتعارضين واباتهم علاج

التعارض بملاحظة حال الراوي فالظاهر على قول المصنف ره انه ينفع عند الظن بجواز العمل لانه

قال في صورة تعارض القطعيين ان حكم الوجدان الى امر ما قال وقد عرفت ان حكم العمل لا يختلف -

في صورة القطع بالصدور وفي صورة القطع بتجويزهم ع العمل وعمل العلماء لا يصير حجة ما لم

يبلغ حد الاجماع فانا بعد التفتيش الخ هذا الكلام الحاصرة الخ يدل على ان بعض الرواة

يعلم حاله من غير علم الرجال والاصحاب من هذه الجملة وان البعض من مشايخ الاجازة لا يضر

ضعفهم او جهالتهم فلا يبقى من الرواة الا من لا يعمل بحديثه من لا اصل له او له اصل لا

له نشير العاشر ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة الخ الظاهر ان نسبة المقدمات

المذكورة من الشرائط والكمالات الى تلك الملكة ليست نسبة ايجابية بمعنى وجوب حصولها

عند تحصيل هذه المذكورات بل نسبتها اليها نسبة اعدادية فان كان للنفس استعداد ذاتي

وصفاء غريزي لقبولها فعند تحقق المقدمات يفيض عليها تلك الملكة من مبدئها الفياض

والا فلا وكان التجربة تشهد بذلك وما اشبه هذا بمن صرف عمره في المنطق وبلغ منه الغاية وهو

لا يقدر على ترتيب الاقيسة من عند نفسه الا بعضها بصعوبة ولغوب وبمن علم الطب وهو عاجز

عند العمل ثم ان الطبيعة المستقيمة ليس للاكتساب فيها مدخل لا بالايجاب ولا بالاعداد

بل هو فضل الله يؤتيه من يشاء وهي لا تنفك عن الملكة اذا اعتبرنا فيها الاقتدار على رد الجزئيات

الى القواعد واقتناص الفروع من الاصول والحكم بلزوم اللوازم الغير البينة وعدم لزوم الافراد

كلا بحسب الواقع واما من يرد الجزئي الى غير قاعدته ويقتنص الفرع من غير اصله ويحكم بلزوم

ما ليس بلازم وبفردية ما ليس بفرد فهو شبيه بذي الملكة كشبه السوفسطائي بالحكيم

هذا والظاهر من كلمات القوم في هذا المقام ان ما ذكروه من الشرائط وغيرها معدة لحصول ملكة

استنباط جميع المسائل الفقهية سواء خرجت من القوة الى الفعل بان استنبطها فقيه ام لا

تخرج بعد وعلى هذا لا يسمح الزمان بمثل هذا الفقيه الا واحداً ثم واحد وفي عصر ثم عصر

بل لا يكاد يوجد اثنان اذ هذه الملكة تكون على هذا التقدير ام وجدانيا مقتضاه الاصابة

في كل المسائل والصواب من طرفي النقيض لا يكون الا واحداً وانت لا ترى فقيهين متفقين

في جميع ما استنبطاه ويكون العمل بوجوده اشكل الا من جانب اخبار المعصوم ع اذ ليس امراً

محسوساً ينفع فيه شهادة العدلين ونحن نرى من يغلط في استنباطه ناصباً نفسه للافتاء

في مناخرهم من العلم فان قلت التمسك في جواز اعتماد المتجزي على استنباطه بانه للمجتهد المطلق قياس غير معلوم العلة فيكون باطلا مع انه يمكن ان يكون العلة في المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسائل كلها فان القوة الكاملة ابعد من الخطأ من الناقصة
قلت البديهة تحكم بالمساواة ... ان كل ما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه دل على الجواز في المتجزي كالسيرة او
هذا البحث ... وقوله بان قوة الدول كاملة دون الناقص ان اراد بالكمال الشمول والعموم فالتقييد يحكم بانه لا يصلح للعلية او للعلة

من غير نكير لا سيما اذا كان قليل الكمية نادر السقطة ومن اين يحصل لنا العلم بتلك الملكة
الاول حتى يعرض فتاوى هذا على فتاويه والظاهر ان الاستقامة بحسب الواقع غير معتبرة من حيث
حيث القطع بل المعتبر ظن تحقق الاستقامة في اغلب المسائل لا سيما المهم في اغلب المسائل (ن)
اليه ومع وجود مثل ذي الملكة كلا ليس بعزيز ونحن نعلم بالضرورة بعد الرجوع الى مصنفات
الفقهاء انهم كانوا ذوي ملكات كلا والشبهة هناك شبهة في مقابل الضرورة ثم انه
لا تفاوت بين المجتهدين المطلقين في نفس الملكة وان تفاوتا في سرعة الانتقال وبطئه
واما الاستقامة فقد يتفاوت فيها الحال بحسب الغلبة والاغلبية وقد مر ويجي الى انه
لا دليل على جواز الاستنباط المسائل من القواعد التي يحتاج الاستنباط منها الى الملكة
واما عند وجود المعارض الخ ان كان مراده بالترجيح الترجيح من الطرق التي عينها وعرفها الائمة
فذلك غير محتاج الى الملكة اما للعاجز عن الترجيح فلان كل احد اذا نظر في نهي المعصوم ع تارة
يقول بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم ومرة يذكر وجوها اخرى يعلم ان هذا الاختلاف
للتقية لا للتحير في التخيير وسائر وجوه الترجيح الاول والثاني للقادر وكل احد يعرف من نفسه
العجز والقوة واما القادر على الترجيح فلان مداره على العلم بمحكمات الكتاب والسنة
وتتبع احوال الرواة واقوال العامة والخاصة وتمييز المشهور من الخبر والفتوى والعلم بطريق
الاستنباط في العمل والتوقف وجميع ذلك يكفيه قليل من العلم   وكذا العلم باللوازم الغير
البينة الخ فنقول والناس قواعد يستنبط منها بعض المسائل من غير احتياج الى الملكة
وهي امور معينة معلومة ولا شاهد لنا فيما ادعينا احسن من التجربة فلتفقط لئلا لالد

يجب ان يكون مناسبة وظنها ان الظن بان الصيغة متلذذ ... اول ... او الرضاع العاشر للحرمة ... او عشر لا دخل له في جواز الاعتماد على الظن بوجوب السورة مثلا في الصلوة ... مكابر مصر على عقله وان ارادوا لزوم ظن العالم بالكل بوجوب السورة فهذا مجرد دعوى يحكم اول النظر ببطلانه ... التقليد معدوم وخلاف الاصل لان الاصل عدم وجوب اتباع غير الظن المعصوم ... العرف لا دليل على وجوب التقليد في حقه فيقول المتجزي والمطلق لعدم المخرج في حقهما ولا يثبت ... هذا الدليل في المتجزي فنقول اتباع الظن مذموم ... اذ الاصل عدم وجوب اتباع الظن غير القطعي خرج عنه المجتهد المطلق لا لدليل ... المتجزي لعدم المخرج فيه ... من اتباع الظن ... من الاجتهاد فكيف يكون ... عن اتباع الظن مع ... بحذف التقليد وتقرير الدليل بعبارة اخرى جواز التقليد مشروط بعدم جواز العمل بالدليل

دبجاز

٢٢٣

اي الاجتهاد فما لم يحصل القطع بعدم جواز الاجتهاد لم يحصل القطع بجواز التقليد وكذا الظن على تقدير الاكتفاء به في الاصول
ولا دليل على عدم جواز عمل المتجزي بالادلة الشرعية حتى يحصل القطع او الظن بالشرط فينتفي العلم او الظن بجواز تقليد المتجزي واذا
كان هناك احد هاهنا ... فلا يعدل عن الاصل الى الفرع الا مع القطع او الظن بوجوب العدول الثالث

ونجرب انفسنا نعم نحن نقول ان هناك قواعد وضعها الاصوليون والمتكلمون كلهم متفقة ولم تكن تلك
القواعد مقتبسة من مشكاة الولاية ثم هم مختلفون فيها وكل يتمسك بمقدمات دقيقة يعارض
فيها الوهم للعقل بل اكثرها اما من المغالطات او المقدمات المسلمة بينهم التي ما جعل الله لها من
سلطان فالترجيح بين تلك الاهواء والآراء واستنباط المسائل من تلك القواعد يحتاج الى تلك الملكة
بل اخراج الحق بينها اصعب الاشياء ولهذا ترى مثل العلامة ره يختلف آراؤه في كتبه اصولا
وفروعا حسب ما يظهر له من الخطأ في الاصول وان شئت التفصيل والاطلاع على الشبهة التي من اجلها
عمل الاصوليين مبانيا القواعد المخترعة فاسمع لما نتلي عليك اعلم ان الائمة ع القوا الينا اصولا
واضحة ولكن قد يكون اندراج الاصغر تحت الاوسط خفيا لعارض من العوارض فوضع الاصوليين قاعدة
يستنبط منها الاندراج واستدلوا عليها بدليل وزعموا ان مقدماته يقينية برهانية ثم
اخرجوا منها كليات اخرى وملازمات وثبوت ملازمات وبطلان لوازم وزعموا انها ثابتة بمقدمات
يقينية ايضا فتارة يكون اندراج الاصغر تحت الاوسط واضحا بينا والخفي انما هو اثبات الكبرى
وقد يكون كلاهما خفيا وقطعية ادلة ما خفي منهما وان كان محل نظر ولكن احتياج فهمهما و
الاستنباط منها الى الملكة مما لا ريب فيه مثلا نقول ان قولهم ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر
قاعدة ولكن في دخول ماء مرفوع بماء قد دعتهم الاوصاف في موضع الحدث تامل فنقول
الاصولي قد كنت علمت انه كان ماء قبل المزج والاصل بقاء ما كان على ما كان مثال آخر نعلم
ان غسل جزء من الرأس مقدمة لغسل الوجه فيضم اليه الاصوليون القاعدة اليقينية بزعمهم
وهي ان كل مقدمة للواجب واجب فيحكمون بوجوبه مثال آخر لو كان هذا الشيء مفهوم الى فقر
الذات ولذا كان بالوجوب الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط

ال اوامر وجوب العمل باوامر الرسول ونواهيه وكذا خلفائه صلوات الله وسلامه عليهم عام خرج منه العامي العرف اجماعا لعدم امكان العمل في حقه فبقي المتجزي والوجهان متقاربان ... المأخذ قال في الذكرى وغيره اي في صحة التجزي نظر في مشهور ... انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا عليكم ... وقال في المعالم بعد ايراد تحقيق ما ... قد ظهر مما قررناه ان التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به والقدر المتيقن في موضع النزاع ان المجتهد ... بدليل على مساواة المجتهد المطلق والمتجزي ... المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لانه تجزي في مسئلة التجزي ... بالظن في العمل بالظن ... المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء بالمجتهد المطلق وهذا الحاق له بالمقلد بحسب

والرجوع فيه الى التقليد والاجتهاد وهو غير معروف انتهى وفيه بحث من وجوه الاول ان قوله التعويل في اعتماد المجتهد المطلق
انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الائمة وقضاء الضرورة به غير صحيح اذ ظاهر ان هذه المسئلة مما لم يسئل عنها الامام ع ولم
ان العمل بالروايات في عصر الائمة للرواة بل وغيرهم لم يكن موقوفا على احاطتهم بمدارك كل الاحكام والقوة القوية
على الاستنباط بل يظهر بطلانه بادنى اطلاع على حقيقة احوال قدماء الاصحاب والحاصل ان العلم بالاجماع الذي يقطع
بدخول المعصوم ع في هذه المسئلة

فهو حجة والملازمة واضحة ويدعى الاصولي انه كلما علم كون الشيء علة للحكم من حيث او غيره
فراها في هذا الموضع اقوى واشد وعليه نقش ولا ريب عاقل في ان الواجب العمل بمقتضى ما يحصل
اليقين به اعني اعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع سواء كان هنا الاذن صريح من الشارع
في العمل ام لا لان الشارع لا يحكم بخلاف الواقع ولكن الخطب في هذا اليقين وانه من اين حصل فانظر
انت الى الادلة الاصولية حتى يظهر لك مقدمات جدلية ومغالطية ام مقدمات برهانية
ثم ان بعض المتاخرين لما راى الامر كما قلناه مال الى انها كلها او جلها ظنية ومع ذلك يعمل بها
ولعله زعم ان الاجماع واقع على جواز العمل بها وانت تعلم حال مثل هذا الاجماع فانضح لك ان الشبهة
للعمل بما في الاصول ليس الا زعم ان ادلتها براهين قطعية واجبة الاتباع فكن على بصيرة من امرك
والمص سيقول بما هو الحق او بما هو قريب منه في خاتمة بحث تقليد الميت فانتظر ثم اعلم ان القواعد
الكلية الاصولية لما كانت قطعية عندهم فاذا كان اندراج الاصغر تحت الاوسط ضروريا او قطعيا
بالبرهان تكون النتيجة قطعية كاستنباط وجوب غسل جزء من الرأس من القاعدة المعلومة
ولما كانت اخبارنا المروية اكثرها اخبار احاد غير محفوفة بالقرينة عندهم صار دون الاحاد
عندهم ظني المتن ظني السند فتكون النتيجة المستفادة من قواعد الاخبار ظنية لا محالة فهو كقولنا
هذا الماء طاهر المستنتج من قوله كل ماء طاهر ظني وهذا هو السر لطرحهم الخبر اذا كان مخالفا لما
يستفاد من اصولهم فاحفظ وهذا الذي قلناه ان لم يصح جوابه فهم لازم عليهم فتامل وسيجيء تتمة
لهذا الكلام اذا عرفت هذه ظهر ان ما يقول المص ره بانه محتاج الى الملكة من المسائل ونحن
نقول به ايضا فاللازم عليه ان يبين حجية تلك القواعد حتى نقول ايضا بلزوم تحصيل الملكة ولم يبين

بل و في غير ما هو من المسائل التي لم يوجد فيها نص شرعي مما لا يكاد يمكن دعوى قضاء الضرورة بان ارادوا حكم بديهة العقل في غير ملاحظة امر خارج فقط البطلان اذ العقل بالظن وحركة لك ليس من البديهة الصرفة وان ارادوا حكم العقل بسبب انه اذا احتاج المكلف في العمل والفحص في تحصيل والاجتهاد فالبديهة تحكم بتقديم العمل بالحجة الشرعية على التقليد فهو صحيح لكنه مشترك بين المجتهد المطلق والمتجزي والحاصل ان الدليل على المجتهد المطلق بالادلة الشرعية هو ما ذكرنا لا ما ذكره من الاجماع او انتفاء الاجماع القطعي هنا في جميع الامور الثاني ان قوله وانه في ما نص عليه بعض غير صحيح لان الادلة التي ذكرناها توجب القطع بجواز العمل للمتجزي بالادلة الشرعية منه

ولا يستبين لغد   ولاسيما فان العمل الخ قلت لي اذا قال لك الحنفي انه قد وقعت واقعة لا
نص فيها والمسلمون كلهم محتاجون اليها ولا مدرك لها الا المصالح المرسلة وهي انه قد تترس
الكفار المحاربون باسارى من المسلمين ونعلم قطعا انا لو لم نرمهم لغلب اهل الاسلام وصاعت
بيضتهم ولو رميناهم لقتل من فيهم لان المصلحة تقتضيه وهي ان حفظ الاسلام واهله مقصود للشارع ام
نتركهم حتى يقتل الكل ثم يقتل هؤلاء ايضا فما جوابك فهو جوابنا والحل ان المسئلة لا تخلو
اما ان تكون منصوصة اولا وحكم الاولى ظ وكذا الثانية لان الائمة ع اظهروه فنرجع اليه
ففي المسئلة الاولى ان لم يكن دخول الماء في الحديث ظاهرا نتوقف في الافتاء ونحتاط في العمل
او نقول لم يرد على استعمال مثل هذا الماء نهي ولا نعلم نجاسته فهو طاهر وعلى ما ذكرنا فقس جميع
ما ذكره المص وما سيذكره وحاصل الكلام ما قيل وقد   ملانا الملكة المذكورة الخ قد عرفت
ان تلك الملكة امر واحد تنقص وتزيد وتشتد وتضعف فكل انسان اذا راجع نفسه يجد
حصولها له وعدمه واول مراتبها ما هو للمتجزي والغير يعلم بوجدها من اثارها وهي الاستنباط
واختلاف الفقهاء في سرعة الاستنباط وبطوءه في اصابة الحق وعدمها لا دخل لها في الملكة وعرفت
ان المجتهدين المطلقين لا اختلاف بينهما زيادة ونقصانا وشدة وضعفا وانما الاختلاف
بينهما في السرعة والبطوء والاستقامة وعدمها   ان هذه الملكة امر موهبي من الله
الخ قد عرفت ان حصول العلوم الشرعية معد لفيضان تلك الملكة على المادة القابلة فيجب علينا
تحصيلها بتحصيل المعد فلنا مدخل فيها نعم بعض المراد بحسب الفطرة لا استعداد له لهذا الفيض كما
اشرنا اليه انفا ثم المكلف اما ان يعلم انه ممن لا استعداد له بحسب الفطرة واما ان لا يعلم استعداده

واما ان يكون مجهولاً لحال والتكليف لم يتعلق بالاول وانما تعلق بالامرين ظاهر ثم بعد او اكتساب
كل من حصلت له العلم انه في الواقع مكلف ومن لم يحصل له يكشف ذلك عن عدم تعلق التكليف به
واقعاً ولكن لو تركوا جميعاً التحصيل اثم الكل لعصيانهم   بين قائل الخ لم يقل احد بوجوب
تحصيل الملكة على كل المكلفين لا عيناً ولا كفاية لان القائلين بالوجوب العيني يقولون بوجوب احد
الامرين احدهما تحصيل قوة بها يقتدر على معرفة مواقع اجماع العلماء ومعرفة ظواهر النصوص و
معرفة ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة يعملون به عند فقد النص وثانيهما الملكة
المذكورة ويوجبون كل واحد على من هو لا اهل له واما القائلون بالكفاية فيقولون بوجوب تحصيلها
على قسمين من المكلف كما قلناه   لانا نقول شرط التكليف اعلام المكلف الخ لمن قال بوجوب تحصيلها
نعولا اعلم الشارع انه اوجب عليهم تحصيلها بتحصيل ما يتوقف عليه وبعد تحصيله يجد من نفسه
من حصلت له انه صاحب ملكة فيجب عليه الاستنباط ويعلم غيره من استنباطه انه ذو ملكة
وان لم يكن ذلك الغير ذا ملكة فانا نعلم من معالجات جالينوس انه ذو ملكة بالطب وان لم يكن
طبيباً ومن لم يحصل له يقلد ومنه التحصيل وما قلناه توضيح وتتميم لما سبق والحمد لله المص ره
بل اعتبرناها في المجتهد المطلق الى قد عرفت ان المتجزي ايضاً ذو ملكة غير كاملة ولعل المص ره
فرض الكلام والنزاع في المطلق   انما هو لاصل العلم الخ قد عرفت ان اللازم او الجزئي قد يكون بيناً
واللازمية او القاعدة او غيرهما خفية فيحتاج فهمها والاستنباط منها الى الملكة   فان اراد
المعترض الخ المعترض وان لم يدع الاستغناء ولكنه لازم لدليله والمص عارضه باثبات الاحتياج
وقد عرفت حال الاحتياج   بجمع خلق كثير نعم اذا كان فيهم من يعرف المجتهد عن غيره ولم يكن له

مانع

مانع من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر   ويعرض بعضهم سبحانه الخ قد قلنا انه يعرف من نفسه انه
ذو ملكة وغيره يعرفه وان لم يكن ذا ملكة بل يكفيه قدوم من مارس كتب الفقه وفهمها
وجوابه الخ اقول الفاضل المحقق المدقق رضي الدين والدنيا في كتابه لسان الخواص بعد ما ذكر
جملة من تعريفات الخاصة والعامة والمراد من ذكر هذه الحدود تبيين ان المعتبر في اصله الناقل مدلول
مضله هو الظن حتى ان من لم يأخذ لفظ الظن في تعريفه اخذ ما يجري مجراه من استنباط او الترجيح
او نحوهما اقول فعلى هذا لا بد ان يقولوا بانه لا ينافي في الفقه قياس الا وهو مشتمل على ظني
مثلاً قولنا غسل جزء من الرأس مقدمة للواجب وان كان قطعياً باعتبار انه مقدمة لغسل
الوجه ولكن وجوب غسل الوجه ظني وهذا كما ترى او يقولوا بخروج كلما كان من هذا القبيل عن الفقه
اصطلاحاً ولا مشاحة فيه ولكنا راهم لعدون امثال هذه من المسائل الاجتهادية الظنية يمكن
ان يكون ترجيح ما يستنبط من القواعد على ما يفهم من الاخبار لكون الظن بالاول ابلغ وهذا
ما وعدناك انفاً   راجع الى النزاع لفظي يمكن ان يكون اشارة الى ان ما سماه قطعياً ليس
الا ما سموه ظنياً بناءً على ان الظن ما يقابل اليقين وقد ذكرنا في رسالة هداية الابرار
ما يؤيد ذلك فتذكر وثانياً الخ اقول قد حقق الفاضل المحقق في الكتاب المذكور ما يقوله الاخباريون
والمجتهدون ما ذكرته بطوله لما فيه من الفوائد الكثيرة والتحقيقات الانيقة وان كان بعض
ما ذكره مخالفاً لرأي الفاضل صاحب الفوائد قال ره بعد ما ذكر ان اتباع الظن مذموم
فان قلت لعل الظن المنهي عن اتباعه لا يشمل هذا الراجح المعتبر في الاصطلاح لاطلاق الظن
على المرجوح وعلى ما حصل من غير امارة كالاعتقاد المبتدأ وكذا العلم المأمور بطلبه

لا نخص بالجزم بل يشمل الظن الراجح خصوصًا المتاخم للجزم ولا سيما الحاصل من تتبع المدارك المعلومة
المجربة وح يمكن ان يرجع الخلاف في هذا المقام حقيقة الى ما اختلف فيه طوايف الخاصة مع العامة
من اتباع الظنون الحاصلة من امثال القياس والاستحسان والمصالح المرسلة فيتم ما لطريق
اهل الاجتهاد من الخاصة مع طريق امثالهم من اهل العلم قلنا هذا التوجيه ظاهر الفساد فان من تتبع
الحقائق اللغوية والشرعية المضبوطة عند محققي علماء العربية والاصول وتامل في وجوه المحاورات
والمخاطبات العلمية ثم انصف من نفسه علم ان العقلاء العلماء لا يمكن ان يتشاجروا من قديم الايام
فيما كان نزاعهم فيه لفظيا لا طائل تحته فان قلت جواز اتباع الظن والاجتهاد في بعض المواضع من
ضروريات الدين كما في جهة القبلة وقيم المتلفات واروش الجنايات قلنا ان اهل العلم يفرقون بين
نفس الحكم ومحله ويقولون ان الاجتهاد في محال الاحكام مرخص فيه اتفاقا وانما الممنوع منه المتنازع
فيه بيننا وبين اهل الاجتهاد هو الاجتهاد في نفس الاحكام واصل مسائلها وايضا حصول الظن
في تلك المحال مشروط لحصول العلم بجواز العمل بمقتضاه بلا خلاف ويقع العمل على طبق العلم ايضا
وان توسط الظن وما توهم من اجراء نظير ذلك في الظن الحاصل بالاجتهاد كما اشتهر ان ظنية الطريق
لا ينافي علمية الحكم وبنى عليه العلامة الحلي في عد الفقه من العلوم مع كون مسائله اجتهادية
مبني على دعوى ان المظنون بعد بذل الجهد في الطلب معلوم جواز العمل به بامثال الدلائل التي
عرفت حالها فتدبر فان قلت وكيف يتصور امكان حصول العلم بالاحكام والاستغناء عن
الظن خصوصا في زمن الغيبة الكبرى وسد طريق مشاهدة المعصوم والسماع منه وانحصار
مدارك الاحكام في هذا الزمان في امور نعلم انها لا يحصل لنا منها بالنسبة الى اكثر الاحكام

الا الظن

الا الظن وان بذلنا جهدنا في التتبع والتطلع والتامل تمام العمر قلنا امكان حصول العلم بالاحكام في هذه الازمان
من هذه المدارك كما هو عقيدة اهل العلم على ما مهد مقدمة هي ان العلم بالواقعية منها ما ليس من ضروريات
الدين ولا جاء بالمجي الامام الا مطلع فيه بل المطلوب تحصيل علم يقع العمل في التكاليف على طبقه وان كان
حكم الله في الواقع على خلافه مثلا اذا فرض ان معصوما شافهنا بالامر بغسل الرجلين في الوضوء
لمصلحة التقية او غيرها وعلمنا لكنا عاملين بالعلم بلا شك وان كنا نعرف ان الحكم الواقعي
في تلك المسئلة المسح فاذا كان علمنا بهذا الذي وصل الينا وجب العمل به ولعل يعبر عنه الاستاد ره
في حواشي العدة بالحكم الواصلي على طبق العلم مع علمنا بالحكم الواقعي وبمخالفته له فعلمنا في صورة
بالواقعي مع احتمال مطابقة الواصلي له يكون على طبق العلم الصائب بطريق اولى فان قيل على هذا كلما
القطعيات كل يلزم ان يتعين العلم بالواصلي وهو مشكل يكاد يكون محكما بل يكون العكس ابدا
للاصالة والاحتياط فنقول سر هذا التعيين العلم بان بعض الاحكام الواقعية في حق بعض المكلفين
يمكن ان يتغير في بعض الاوقات لبعض المصالح ومعرفة تلك الخصوصيات لا يتيسر لنا الا بقول
امناء الدين المعصومين ع عن الخطاء والكذب الذين امرنا باتباعهم مطلقا فعند صدور امرهم في
حقنا على خلاف ما عرفنا من الحكم علمنا انه في حقنا تغير في ذلك الوقت فلا عبرة بعلمنا بانه
كان في حقنا حكم في غير ذلك الوقت في الواقع فتعين الامتثال عنه والاخذ بالواصل
فان قيل اذا كان كذا يلزم ان يترك بالخبر الجامع لشروط العمل المستلزم للعلم بالحكم الواصلي
ظ القران المخالف له المعلوم به الحكم الواقعي مع انه لا يجوز عند الطائفة كما صرح في عدة الاصول لعدم
صلاحيته لتخصيص عموم ظ القران المخالف له المعلوم به الحكم الواقعي فضلا عن تركه به فنقول

وجوب العمل بظاهر القرآن وان كان من ضروريات الدين ولكنه لا يستلزم العلم بالحكم الواقعي بل الواقعي انما يعلم
من نصه السالم عن احتمال الاختلاف المعلوم بقاء حكمه ولعل العلم بخصوص كل من الاحكام يكون مخصوصا
باهله دون الرعية وايضا العلم بالخبر الجامع للشروط وان كان امرا ثابتا واجبا لكنه ليس مطلقا بل اذا
لم يكن له معارض اقوى منه مع انه يمكن ان يقع عدم العلم بعدم المعارض من عمدة الشروط بل يرجع كلها
اليه عند التحقيق فاشتمل الغرض على خلافه فلم يتحقق على هذا الغرض معارضة بين الواقعي والواصلي
وقد كان الكلام فيهما اذا عرفت هذه المقدمة واتضح الفرق بين الواقعي والواصلي وتبين ان العلم
المط لاهله المناط للعمل هو العلم بالحكم الواصلي سواء كان مطابقا للواقعي ام لا فاعلم انهم متفقون
على ان المكلفين بعد النبي صلعم مامورون باتباع الكتاب واتباع عترته ع لتواتر وصيته بعنوان
انه اخلفهما فيهم لئلا يضل من تمسك بهما تواترا معنويا بحيث انه لا منكر له من المخالفين ايضا وان
كان بين رواياتها اختلاف لفظي تغيير يسير في المعنى فلهذا يكون عمدة اقبالهم في تحصيل العلم بطريق
العمل بعد كتاب الله الى الاخبار المروية عن اهل البيت ع ويقال لهم بهذا الاعتبار الاخباريين
فاتفقوا على ان ظاهر الكتاب المعلوم الظهور الغير المخالف لما يدل عليه العقل اذا لم يكن معارض
تعين العمل به بدون اعتبار الظن بان ما هو مدلول هذا الظاهر هو الحكم الواقعي وغيره واذا
وجد له معارض فان كان من غير الكتاب والاخبار المعول عليها فلا يلتفت اليه اصلا واما
ان كان من الكتاب ايضا ولم يكن الجمع بوجه ولم يعرف المتقدم والمتاخر في النزول فيجب التوقف
فيه والرجوع الى الاخبار المأثورة المتداولة كما اذا لم يوجد الحكم في ظاهر الكتاب اصلا
واما ان كان نص الاخبار المذكورة فان كان خبرا غير قابل التأويل معلوم الصدور عن المعصوم ع

بالتواتر او نحوه او ما في حكمه كاجماع الطائفة المحقة الدالة على وجود مثل هذا الخبر بخصوصه او بوجه والوجه
في الجميع ظ وان كان من احاد الاخبار وان كان جامعا لشرايط وجوب العمل به لولا هذا الظاهر لا يعتبر
لمعارضته كلام تم ثم قال واما بالنسبة الى اثار اهل البيت ع المقرونين بالكتاب في وصية النبي صلعم
الموافقة لارشاد محكمات الكتاب فسلكهم انه علموا بمضمون ظاهر اخبار متداولة بين خواص الطائفة
المحقة من شيعتهم مضبوطة في اصولهم مرتبة في مصنفاتهم معمول بها بينهم من عصر ظهور ائمتهم
لحصول العلم لهم من انضمام تتبع الاحوال والاوضاع والقرائن والامارات الى ذلك بل حجيتها الى آخر
الزمان ما دام المكلفين في زمن الغيبة مهتدين بهذه الانوار ويجوز لهم الاخذ بظواهرها بل يتعين
فيما لم يكن على خلافه دليل قطعي او معارض من الكتاب ثم قال وقد تبين ره فان قلت سلمنا ان عمل القدماء
من الاخباريين على المتبع العلم لهم بجواز الاخذ بظواهر ما وصل اليهم من مشايخهم من هذه الاحاد ويجوز
ان يكون حصول هذا العلم مختصا بهم لقرب زمانهم من زمان ظهور ائمتهم ع والمراد انه كيف يحصل
هذا العلم لنا في هذه الازمان فاجاب بالادلة المفيدة للقطع بجواز العمل باخبار الاحاد المروية
في كتب الحديث المشهورة ثم قال وهذه العلوم الحاصلة لنا بالتتبع مع ما انضم اليها من القرائن
الدينية من عدم جواز رد قول مؤمن في خبر لم يظهر لنا دليل على كذبه يستلزم القطع الذي
لا يمكن القدح فيه بالشبهات بانه اذا وصل الينا من ثقة في الدين محتاط عن القول بغير
علم معتمد من رواة احاديثهم ع شيء من تلك العلوم يجوز لنا الاخذ به وان كان خاليا
عن ذكر السند بل وعن ذكر المعصوم ع ايضا خاصا وعاما فلو ذكر لنا مع ذلك شيئا منها ايضا
فهو الفضل وكيف اذا وصل الينا بهذه العلوم من المشايخ العظام المجتمعة كلمة العلماء المتقين

لاحوالهم على فضلهم وديانتهم وورعهم كمشايخنا المصنفين للاصول الاربعة المشهورة وكالشيخ الاجل
المفيد والسيد المرتضى علم الهدى والسيد رضي الدين اخيه الجامع لنهج البلاغة وامثالهم رضي الله عنهم
وشكر الله مساعيهم فثبت بذلك معرفتنا لجواز العمل بما في كتبهم ومصنفاتهم المعلوم اسنادها
اليهم بالتواتر ونحوه ثم كيف اذا كان الكتاب من مشاهير المشايخ واقدمهم زمانا واورعهم
في الدين واتقيهم في مراتب العرفان واليقين باتفاق جميع الطائفة بل باجماع العامة والخاصة كالشيخ
الجليل ثقة الاسلام وعين خواص الامام ابي جعفر محمد بن يعقوب الرازي الكليني قدس الله روحه ونور
ضريحه فانه اعترف بفضله الموافق والمخالف والمنصف والمعاند حتى ان زيارة قبره في باب الجعفر
ببغداد من المخالفين المعاندين ايضا والاستمداد ببركته والتضرع عند تربته والتعبير عنه بشيخ
المشايخ مستمرة الى الان يكفي لنا كتابه الكافي الذي نقل عن اكابر الفضلاء انه لم يصنف في
الاسلام كتاب يوازيه او يدانيه فان امتيازه بالرتبة والمعاني والاحكام والاتقان من
سائر التصانيف عندها عند اللبيب الفطن كامتياز الشمس من سائر النجوم حتى انه ظهر مع ظهور
جلالة شانه عن ارتكاب الاراء ومبالغة خصوصا فيما يرجع الى الحسين بنفسه وصنعه في خطبته
بانه كتاب يجمع فيه من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد وياخذ
من يريد علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين ع والسنن القائمة التي عليها المدار
العمل وبها يؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه ص ثم انه لا يخفى ان من تامل في هذا الكلام
وفي سائر خطبته وانصف من نفسه ورفض الاسباب الطاغية عن طبعه علم منه بلا عروض
شك واختلاج ريب ان ما جمعه فيه انما هو بقصد الارشاد وايجاب التدين به في زمن الغيبة

الكبرى

الكبرى مع احتمال كونه مامورا به من الناحية المقدسة احتمالا قريبا جدا فانه من المعلوم المشهور انه
كان صنفه ببغداد في مدة عشرين سنة في زمان الغيبة الصغرى وعدم انقطاع السفراء فانه
اعلى الله شانه مات في سنة ثمان او تسع وعشرين وثلثمائة سنة وفات ابي الحسن علي بن محمد
السمري ره اخر الثقات الامناء خاتم المنصوص عليهم من السفراء بين الصاحب وخواص شيعته
وهي سنة يقال في عرف اهل التواريخ سنة تناثر النجوم باعتبار ارتحال الاكابر والاعيان
فان في تلك السنة ارتحل ايضا علي بن الحسين بن موسى القمي والد الصدوق رحمه الله صاحب الرقعة
والتوقيع من الناحية المقدسة ووقوع ما دل عليه ايضا من انتقاض الكواكب الكبار بحسب
المشهور من احكام المنجمين والمسطور من جملة الملاحم المأثورة وبالجملة كان قدس سره في جميع مدة
عمره معاصرا للسفراء رحمهم الله واقعا في زمان الغيبة الصغرى ان لم يكن عمره زائدا على اربع
وسبعين سنة والا يمكن ان يكون ممن ادرك زمان ظهور الصاحب بل ايام العسكري عليهما الصلاة
والسلام فبعيد كل البعد ان لا يعاشر السفراء ولا يخالطهم مع هذه المجاورة ومع كونه في هذه
المرتبة في الفضل والورع والاهتمام في امور الدين بل وان لا يعرض شيئا من حاله وشغله
على الناحية المقدسة ولا يحصل الاذن منها في هذا المطلب الجليل فانه ليس بامر سهل بل
هو من عمدة اسباب انتظام امر الشيعة في طريقتهم وازالة حيرتهم في فتويهم وتحديد المهمات
ما كان شارفا للاندراس من الاصول الاربعمائة المشهورة وغيرها من الكتب المعول عليها بين اصحابهم
ذكر ابن الاثير من المخالفين في جامع الاصول في وصفه قدس سره انه مجدد مذهب الامامية اهل
البيت ع في راس المائة الثالثة وذلك لما رووا عن النبي ص من وجوب بعث مجدد للدين في راس

كل ما نسنده وعلم ايضا ما صرح قدس سره في هذا الكلام بان كل ما ذكر في كتابه هذا هو الاثر

من الاثار الصحيحة عن الصادقين ع اللتي بالعمل بها يؤدي فرض الله عز وجل وسنة نبيه ص عدم

الاحتياج فيه الى الفحص والتفتيش عن احوال رجال اسناده وانه فضل مذكور على سبيل التبرك

بذكر المشايخ او لدفع طعن المخالفين ان كتب احاديثهم غير معنعنة كما قيل وانه غير موقوف

على تحقيقه صحة الاحاديث المسطورة فيه ثم قال ره فان قلت فكيف الحال في صورة تعارض

الروايات قلنا قد مر منا الاشارة الى ان طريق الترجيح ايضا بينها في هذه مستفاد منها ايضا

سيما من امثال الجامع كما يلوح من لفظ ما يكتفي به المتعلم من خطبته الكافي وان الاحوط و

الاوسع الاخذ بكل ما شاء المكلف منها من باب التسليم لا من باب اتباع الظن ولا من باب الاستحسان

بميل النفس والهوى ولا من باب كون الاخذ باحدهما اسهل وامثال ذلك فان قلت هذا كله انما

يجري في عمل من يمكنه الرجوع الى تلك الاصول والاستفادة منها فكيف حال من لا يمكنه ذلك

في التكاليف كالعوام قلنا نعلم كل ما حتى وصل اليه وجب طلب العلم في مسائله المحتاج اليها وقبل

من لم يصل اليه ذلك فيكون معذورا وان من مطلوبه هذا انما يحصل له من استفادته من العلماء

الموثوق بهم فيعلم وجوب الرجوع اليهم فيما يحتاج اليه العمل بنفسه او لطريق سلوكه مع غيره

كما في صورة التنازع ومعلوم له ايضا انه لا يحصل معرفة العالم عن غيره وكذا الموثوق به عن غيره الا

بنحو من التفتيش والتتبع فبعد تحصيله تلك المعرفة اذا رجع الى عالم في تعلم مسئلة يعلم انه

يلزم عليه الاخذ به فيترتب عليه العلم ايضا واما سبيل العالم بالنسبة اليه فيلزم ان يكون

على نحو ما عمله من الاخبار والاثار وتلقى اليه الرواية بلفظها او بظاهرها معناها بعين الاخبار

والاعلام دون الاخبار والالزام لئلا يجري الى الافتاء والقضاء المعلوم انهما لا يجوزان

الا للعالم بالاحكام الواقعية انتهى كلامه رفع مقامه مثلا وعما يشهد الخ افلا ان هذا

الفاضل النقي قدس سره يقول ان بعض الفقهاء يعتمد في الافتاء والعمل على ما ليس دليلا في الواقع

ولا عندنا وكانه لا يقول منكرا من القول وزورا والتتبع هو الكاشف لجلية الحق واما المثال

الذي ذكره ففيه ان النصوص دلت على وجوب قراءة كاملة ولا ريب لاحد في ان النائم او

الغافل او بعض الحيوانات العجم لو فرض تكلمه اذا قرء سورة الاخلاص مثلا مع البسملة يقال في

العرف انه قد قرء هذه السورة مع عدم القصد لهؤلاء الى هذه السورة بعينها ولا الى السورة

مطلقا فضلا عن البسملة وليس لاحد ان يدعي ان السورة الكاملة موضوعة بحسب الشرع الصورة

قصد اللافظ في بسملتها كونها جزء منها اذ لا دليل على ذلك ولو كان هناك دليل لا يكون

الحكم خفيا غير ظاهر كما هو المفروض والحق ان السورة عبادة عن كلمات مخصوصة باسلوب مخصوص

وبجمع انضمام البعض منها الى البعض لا من الكلام المشتركات او الكلمة المشتركة التي يعين فيهما من الاشتراك

ويصير هما مخصوصين وليس للقصد مدخل في التخصيص في اكثر الايات والكلمات المشتركة ولو سلم

انه لا له مدخل فيه ولو باالعلية التامة فلا مانع من قيام غيره مقامه في هذه العلية

وهو الانضمام الذي قلنا به ثم البعد دل على ان من لم يقصد بقصد لا يكون ممتثلا بل يكون

صلواته باطلا هذا حال هذا المثال وامثاله كثيرة عند التتبع نثبت حجيتها بالشرع

الخ هذا هو محل النزاع اذ القواعد الاصولية اللتي هي اساس الاحكام الفرعية تثبت بمقدمات

ليس لها في القرآن والحديث عين ولا اثر وهم يعرفون في الاصول القطع وعند الاشتغال

يتمسكون بما هو في الحق الهوى اوهن من بيت العنكبوت والحق ان استنباط فرع شرعي من اصل
معول عليه عند الشارع بطريق ضروري او نظري لا يتطرق اليه الغلط او اجاز الشارع الحكم به
مما لا ينبغي النزاع فيه لواحد من الطلبة فضلا عن المحصلين المحققين سواء سمي هذا الاستنباط
اجتهادا ام لا انما النزاع في التعويل والاجادة المتكعدين فعلى هذا ينبغي النظر في مواضع الاستدلال
حتى يظهر جلية الحال فانظر ولا تتبع الهوى مع انه يمكن الاستدلال الخ ان كان نظره
الى انه في صورة المنع من اتباع هذا الظن يبقى اكثر الوقايع معطلة عن الحكم لانه لو لم يحكم بمجرد الاحتمال
يكون الامر كذا فالحنفي القائل بالرأي والاستحسان يقول بمثل ذلك والجواب الجواب وان كان
الى عمل اصحاب الائمة ع فنحن من وراء المنع وان كان الى وروده حصرة من الشارع فعليه البيان
فان هذين الحديثين الخ قد عرفت ما يدل عليه الحديثان في حال الاصول والفروع فتذكر
بل لا يخفى الخ نعم لولا اطلاق ادلة النهي عن اتباع الظن ولكنها كثيرة متبعة والتخصيص
يحتاج الى الدليل وهو غلط ناش الخ هذا الفاضل اجل من ان يظن به ذلك
مستندا الخ لعله عرضه انكار اساس اجتهاده وانما جعل هذه الاغاليط كاشفة عن فساد
الاصل وجوابه الخ قد عرفت مراد اجاب هذا الجواب من غير الفحص ما الذي
اوجب علينا الفحص ولو اتفق العثور على المعارض فقد عرفت ان وجوه التراجيح المذكورة في
الاحاديث تغني عن الحاجة الى الملكة قلت قد مر الخ لا يخفى انه لا مسرح للنزاع في اجراء
حكم الكلي على افراده وفي ثبوت اللازم عند ثبوت الملزوم وانتفاء الملزوم عند انتفائه
بعد القطع بالعرضية واللزوم والقطع بحكم الكلي وثبوت الملزوم او انتفاء اللازم الا بدليل

محج

محج لهذا الفرد او قاطع للزوم هذا اللازم انما النزاع في الافراد واللوازم ثم الظنية ولا نعلم ان احدا
من هؤلاء الفضلاء من اصحاب المعصوم ع عمل بالظن الا بتجويزه ع وبعد ثبوته عندنا
يرتفع النزاع والجبران لا بد لان الاعلى جواز التفريع على القواعد الماخوذة منهم ع بشرط ان
لا يشوبه مقدمة ظنية ولا قاطع للعمل بها وهذا الاتراع فيه واسند لا للائمة ع ليس
مصفر لنا اذ ربما كان تجادلهم بالتي هي احسن مع غير شيعتهم او دفعا لاستبعاد الشيعة
واستيناسا لهم او تعليما لان يحتجوا على من يخاصمهم ولا يقبل قول امامهم غاية ما يلزم الخ
الذي يلزم من كلامهم هو جواز العمل بما يفهم من هذه الاحاديث ولا اختصاص له بالملكات
الصحيحة فالقسم الثاني ان كان ما يفهم العرب الفصيح بسليقتها العربية ويفهمه غير العرب او
العربي الذي ذهبت سليقته او تشوشت باختلاط العجم بعد تعلم الاول للعربية وبعد عود
الثاني الى حالته الاولى فلا كلام فيه ولا يحتاج الى الملكة وان كان لا يفهم الا بتوسط
مقدمات ظنية مختلف فيها ما عرفها المتقدمون ولا كان في الكتاب والسنة منهما
عين ولا اثر فلو سلم تاثيرها في الفهم فالكلام في اعتبار ما يفهم بتوسطها عند الشارع وان
كلام المصنف مناف لذلك وهو قبول قول من يجوز عليه الخطأ من غير حجة الخ اراد بقبول له
من غير حجة قبوله من غير ان يطالبه بدليل على ما قال بدليل او اراد بيان معنى التقليد بحسب الاصل
فان المعالم والتقليد وهو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله فالرجوع
الى الرسول ص مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة
وفي الثاني بما سنذكر بعد هذا بالنظر الحاصل للاستدلال فلا ريب في تسمية اخذ

المقلد العامي بقول المفتي تقليداً في الفروع وهو ظ   قال الشهيد الثاني ره الخ قال الشيخ المحقق
الشيخ سليمان قدس سره في الرسالة وقال العلامة ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي لا يبعد
ان يقال ان المستفتي ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء كان عن ميت او حي لانه
مكلف بالاخذ باقوى الظنين فيتعين عليه كالمجتهد فانه يجب عليه العمل باقوى الدليلين الظنيين
فيتعين عليه كالمجتهد فانه يجب عليه العمل فان لم يجد فلا يخلو اما ان يجد من يحكي عن الميت او لا فان
وجده وجب الاخذ بقوله وان لم يجده وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين انتهى وربما ينقل
مثل ذلك عن الشيخ الجليل الشيخ علي بن هلال قدس سره وقال بعض المناظرين الحق عدم بطلان التقليد
بموت المجتهد الذي قلده في حياته وعدم جواز تقليد الميت ابتداء بعد موته وهو قريب وذهب
بعض المعاصرين الى الجواز مط   الثاني المحقق فقال ان وجوب تقليد الاورع الاعلم انما هو عند
امكانه ومع التعذر فهو كتقليد مجتهد حين فقدانه بين تخيير المقلد في تقليد من شاء
لم يكن حجيتها الخ حاصله انه قد تقرر ان المقدمات الظنية ليس بينها وبين نتايجها
لزوم عقلي فتلك المقدمات والنتايج لا تصير حجة الا بعد اتصاف الانسان بالظن بها
وبعد اتصافها بالمظنونية وبعد الموت يزول الظن فيزول الحجية وجوابه يظهر مما ذكره المصنف
وقد استدل السيد المحقق السيد نعمة الله في بعض رسائله على جواز تقليد الميت بدلائل عقلية
ونقلية واما اذكر امتنها في نظري فيظهر ضعفها حال العبادة الجاهل اذا كانت مطابقة للواقع
من غير تقليد للمجتهد الحي ولا الميت كما سيشير اليه المصنف بعد هذا الفرع الرابع قوله ره
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون

فان الفقه شامل لرواية الحديث والاجتهاد والتقليد المترتب على الاول وليس الا العمل بما بلغه
الناقلون اليهم وعدوه لهم سواء بقي الناقلون او ماتوا فان العلم المنقول من صاحب الوحي ع لا يموت
بموت ناقله اقول لا نم ان الافتاء هو نقل علم صاحب الوحي بل هو نقل المفتي ما فهمه من علمه
فيمكن ان لا يكون مطابقا للواقع نعم يرد على هذا انه لو كان عدم المطابقة اذا كان مانعا للعمل فلا
فرق بين الحي والميت والحق هو ان الاجتهاد ان كان عبارة عن تبليغ ما دل عليه الكتاب و
السنة والاجماع المستند اليهما باحدى الدلالات التي من لا طريق له الى فهمها فليس هو الا نقل
العلم ولا يموت بموت الناقل وان كان عبارة عن غيره فاتباع الحي فيه كالميت ولعل ما قلناه
هو مراده من الاجتهاد كما يومي اليه دليله السادس الخامس اذا اخذ المقلد مسألة مثلا من
الفقيه الحي وان كان مصاحبا لذلك الفقيه مطلعا على احواله وقيد لدرايته فافتاه بحكم ثبت من
النص والاجماع فعمل به واستمر عليه الى بعد صلوة المغرب ثم مات ذلك الفقيه بين الصلوتين فعمل
بتلك الفتوى في صلوة العشاء فيكون بناء ما قلتم صلوته المغرب صحيحة وصلوة العشاء باطلة
فنحن نسئلكم عن بطلان هذه الصلوة التي في حكمها النص والاجماع ولا تستندون في ابطالها
الى شيء سوى موت ذلك الفقيه في ما اللازم كونه شريكا في الاحكام الشرعية وهذا لا ينطبق
على اصولنا نعم يوافق ما ذهب اليه الكوفي حيث يقول في مسجد الكوفة قال علي وانا اقول بعض خلافا
لقوله اما علماؤنا رضوان الله عليهم فانهم يحكون كلامهم ويعملون به ولا تفاوت في اتباع اقوالهم
بين حيواتهم ومماتهم اقول كونه شريكا غير مسلم لنا انه موته في قبول قوله كما ان موت صاحب
الشرع غير مسلم لبطل شرعه نعم ان كان وجوده وجود ظنه علة لثبوت الحكم الشرعي كنص

الشارع فح يلزم من انعدام العلة انعدام المعلول فبموته في قبول قوله مات يثبت عدم القبول
على الموت كرفع حكم النص بنسخه ولعله مقصوده ره مما قلناه السادس ان كتب الفقه شرح لكتب
الحديث ومن فوائدها تقريب معاني الاخبار الى افهام الناس لان فيها العام والخاص وفيها المبين
والمجمل وفيها المطلق والمقيد وفيها المنسوخ والمنصوص عليه وفيها اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة
وفيها ما هو مجمل العبارة الى غير ذلك وهذا كله يحتاج الى البيان وليس كل احد يقدر على بيان
هذه الامور ومن مقاديرها والمجتهدون رض بذلوا جهدهم فيما يحتاج الى البيان وترتيبه
على احسن نظام واما الاختلاف بينهم فهو مستند الى اختلاف الاخبار او فهم معانيها من الالفاظ
المحتملة حتى لو نقلت تلك الاخبار بعينها لكانت موجبة للاختلاف كما ترى الاختلاف الذي
بين المحدثين مع ان علمهم مقصور على الاخبار المنقولة وبالجملة فلا فرق بين التصنيف
في الفقه والتاليف في الاخبار لان لكل احكام الله تعالى لا يموت بموت الناقلين كما تقدم فكما
ان جاز لكل مكلف العمل بواحد من الاخبار المختلفة اذا علم او ظن صدورها من المعصوم ع من غير
ترجيح وكذا العمل باحد محتملات الالفاظ المتشابهة جاز تقليد الميت اذ ليس تقليده الا هذا
العمل وان احتاج الى ترجيح واحد منها وحصول الظن بارادة احد المحتملات فح مرجع النزاع الى
كفاية ترجيح الميت وظنه لعمل غيره بما بعد موته وعدمها وقد علم حالهما مما قاله المص ثم قال
العاشر يظهر وجهه مما تكلم به معهم على الاصل الثاني وهو قولهم ان الرعية صنفان مقلد
ومجتهد ومن اخطأ الطريقين بطلت عبادته وان كانت على طبق الصواب وموافقة لما افتى
به الفقيه الحي اذا لم ينقلها عنه وقد صرح الشهيدان قدس الله ارواحهم في وجوب السورة و

الجنابها

واستحبابها ووجوب التسليم واستحبابه الى غير ذلك مما يطول تعداده ومنها ان العبادة التي يوقعها
المكلف جاهلا ما يجب فيها مما ورد النهي عنها والنهي في العبادة يستلزم الفساد عندهم ولا
معنى للفاسد الا الباطل الذي يحتاج الى القضاء وان الجاهل عندهم معذور الا ما اخرجه الدليل
مثل قوله الدليل كالجهر والاخفات والقصر والتمام وبعض الموارد الخاصة المذكورة في كتب
الفقهاء عطر الله مراقدهم والكلام على هذا من وجوه الاول ان ظاهر الاخبار هي ان الجاهل معذور
الا ما اخرجه الدليل مثل قوله ص وضع عن امتي ما لا يعلمون ومثل قوله ص الناس في سعة
ما لم يعلموا والاحاديث بهذا المضمون مستفيضة بل متواترة وهي باطلاقها شاملة للعبادات
اقول هذا الوجه معارضة باثبات ضد مطلوب الخصم كما ان الثاني اثبات لنقيضه وسيأتي انه
في اخر الحاشية سطرهن الاخبار الواردة في عذر الجاهل الثاني سلمنا انه لا يعذر في كل الاحكام
لكن نقول ان بعض الاحكام ما ثبت بالضرورة من دين الاسلام كوجوب الصلوات و
اعدادها والزكاة والحج وكذا الصيام وتحريم الزنا واللواط وشرب الخمر وبعضها ما يثبت
بالاجماع كوجوب القيام في الصلوات والركوع والسجود ونحو ذلك مما لا اختلاف في وجوبه
وبعضها ما وقع فيها الخلاف كما تقدم اما القسم الاول فلا عذر للجاهل فيه بل هو مقصر
في الجهل فيه اجماعا واما القسم الثاني فالمشهور فيه انه كالاول ايضا وخالف فيه بعض المحدثين
واما القسم الثالث فالخلاف فيه مشهور ولعل القول بانه معذور هو الاقوى لكونه مصداقا
لما تقدم من الاخبار الدالة على عذره وبشرطه اقول تحقيق المقام هو ان معرفة الحكم اما ان
ان يكون جزءا للاسلام او لازما بينا له واما ان لا يكون كذلك فعلى الاول لا معنى لجهل المسلم به

وهو موضوع المسلم موضع البحث وعلى الثاني اما بلغه وجوب المعرفة ولم يسئل ولم يتعلم او سئل و
تعلم من غير المجتهد وهذا على قسمين الاول ان يكون علمه بالحكم مطابقا للواقع والثاني ان لا يكون
كذلك اولم يبلغه الوجوب ولهذا لم يسئل عنه ولم يسع الى طلبه ومعرفته ومن لم يبلغه فهو معذور
بمعنى انه لا يعاقب اذ لا حجة الا بعد التبليغ والبيان واما الوجوب القضاء فيما له قضاء فهو تابع
لدلالة الدليل لان القضاء فرض مستأنف كما هو الحق ومن بلغه الوجوب وترك السؤال فهو معاقب
على ترك الطلب مع الامكان واما العقاب على كل ما تركه من الواجبات وفعله من المحرمات ففيه تأمل
ولا يبعد القول به اذ العقلاء لا يلومون من يضرب غلامه اذا لم يعمل بواجب واحد واكتب
اليه معتذرا بانى اخى مع ان المولى امره بالتعليم فتركه واما القضاء فحكمه كالسابق واما من سئل
واما من سئل وتعلم من غير المجتهد فلا يصدق عليه الجاهل كما لا يصدق على مقلد المجتهد المخطى فلا
يشمله ادلة عدم معذورية الجاهل لو فرض سلامتها من الايجاب والقضاء لا نعلم هذا ان
لم يكن بعض فعله مطابقا للواقع واما اذا كان الكل مطابقا فعدم العقاب والقضاء اظهر
فظهر مما قررناه لك امكان المعذورية في كل الاقسام الثلثة سواء كانت بمعنى عدم العقاب
ام بمعنى عدم القضاء ثم ان افضل المحدثين روى في الكافي عن ابي اليسع عن الصادق ع قال
قلت لابي عبد الله ع اخبرني بدعائم الاسلام التي لا يسع احدا التقصير عن معرفة شيء منها
التي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمله ومن عرفها او عمل بها
صلح له دينه وقبل منه عمله ولم يضره مما هو فيه لجهل شيء من الامور جهله فقال شهادة
ان لا اله الا الله والايمان بان محمدا رسول الله ص والاقرار بما جاء به من عند الله وحق في الاموال

الزكاة

الزكاة والولاية التي امر الله عز وجل بها ولاية آل محمد ص قال الشارح الفاضل الصالح ره قوله ولم يضق
به في بعض النسخ لم يضر به اي لم يضق او لم يضر به من اجل ما هو فيه من معرفة دعائم الاسلام
والعمل بها جهل شيء جهله من الامور التي ليست من الدعائم فقوله هاهنا فيه تعليل لعدم
الضيق او الضرر وقوله بجهل شيء تعليل للضيق او الضرر وقوله جهله صفة لشيء وقوله من الامور
عبارة عن غير الدعائم ثم قال وحق بالجر عطف على ما جاء به والزكاة او على الاقرار بما جاء
به اجمالا عند الجهل بالتفصيل وتفصيلا عند العلم وفي الخبر فوائد الاول ان معرفة هذه الامور
لا بد منها للايمان وان كان من طريق التقليد اذ لا تقليد في الخبر بل ظاهره الاكتفاء بالشهادة
والاقرار نعم لا بد من الاطمينان لتحصيل معنى الشهادة والاقرار الثاني ان الجهل بالافعال الكيفية
او الكمية غير مضر ولا يخرج به المؤمن عن الايمان الثالث ان تخصيص الاقرار بالزكاة انما هو
للاهتمام بشانها واداءها ان وجبت لامتناع اكثر النفوس عنه كما هو معلوم الرابع ان الله
سبحانه لم يوجب على الجهال التعلم حتى اوجب على العلماء ان يعلموهم وكما اوجب على الجهال السعي الى
التعلم وجب على العالم العلماء السعي اليهم للتعليم ومن ثم كانت الانبياء والائمة ع المتمكنون من الحكم
يبعثون للجهال من يعلمهم ومنه قول مولانا امير المؤمنين ع في وصف نفسه الشريفة طبيب دوار
بطبه قد احكم مراهمه واحمى مواسمه يضع من ذلك حيث الحاجة اليه من قلوب عمي واذان صم
والسنة بكم متتبع بدوائه مواضع الغفلة ومواطن الحيرة واراد ع انه طبيب مرض الجهل وانه
متعرض لعلاج الجهال واستعار لفظ المراهم لما عنده من العلوم ومكارم الاخلاق ولفظ المواسم
لما يمكن معه من اصلاح من لا ينفع فيه المواعظ والتعليم بالجلد وسائر الحدود وروى ان المسيح

داي جاء رجل من بيت عبادته فقيل له يا سيدنا اسئلك يكون ههنا فقال انما يأتي الطبيب المريض
مع فاذا ابطلتم عبادة الجهال بترك التعلم فابطلوا عبادة العلماء بتركهم التعلم اذا او فقوا منه
من الوقت الموسع لان الامر بالشيء عندكم يستلزم النهي عن الشيء ضده فتكون القضية اذا عامة
البلوى اقول الحق ان الواجب على العلماء الا ان ينصبوا انفسهم لتعليم دواء المرض الجهل ومعالجة
المرض بعد اتيان المريض والسؤال وقد فعلوا فلا نقض بعض القضية عامة كما ادعاه الرابع
ان كثيرا من جهال الناس وعوامهم كمن اهل الصحاري والقرى البعيدة عن محافل العلوم والعبادات
تعلموا شيئا من الطاعات والعبادات من اباءهم ومن هو اعلم منهم وظنوا بل تحققوا ان هذا هو الواجب
عليهم لا غير ولم يثبت عندهم عقلا ولا شرعا وجوب غيره حتى يكون اثمين بترك الطلب له
وتكليف مثل هؤلاء بالوجوب من باب تكليف الغافل وح فاذا كان وجب هنا فانما هو على
الفقهاء لا على مثل هؤلاء الجهال وقد ذهب شيخنا المعاصر ابقاه الله تعالى الى ان المستضعفين
من الكفار ممن لا يتم عليهم الحجة من عوامهم ومن بعد عن بلاد الاسلام ممن يرجى لهم النجاة فاذا كان
هذا حال المستضعفين من الكفار فكيف لا يكون المستضعفون من المسلمين مثلهم وهذا
القول وان لم يوافقه عليه الاكثر الا انه غير بعيد ممن تتبع الاخبار اقول هذا اشنع من الوجوه
السابقة الخامس انه لا فرق عندكم بين تارك الصلوة وبين من صلى صلوة غير مستجمعة
للشرائط الشرعية بل ولو جمعت الشرائط لكنه لم يأخذها من المجتهد الحي وان اخذها عن الفقيه
الميت فعلى هذا جاءت الطامة الكبرى والداهية العظمى في بطلان عبادات عامة الخلق ولزم عليهم
ان يكونوا في تلو الكفار وتحت طبقاتهم بل يلزم ان يكونوا كفارا لان المصر على ترك الصلوة جاء

للاخبار

الاخبار ما عبر عنه بالكفر كما رواه الصدوق في الفقيه عن الصادق ع حيث قيل له لم سميت تارك
الصلوة كافرا ولم يسم الزاني كافرا فقال ع ان الزاني لا يزني الا من شهوة تدعوه الى الزنا واما
تارك الصلوة فهو لا يتركها من شهوة تدعوه اليها وانما يتركها استخفافا فاذا وقع الاستخفاف
وقع الكفر وهذا الحديث لا يمكن حمله على ما يقولون من الترك استحلالا لعدم الفرق في الاستحلال
بين فعل الزنا وترك الصلوة فيلزم ح ان يكون عامة الخلق من الشيعة مؤمنين بحسبهم الكفار و
الضلال ولو صلوا لانهم لم يعلموا مثلا ان الاتيان بالسورة هل هو على وجه الوجوب او الاستحباب
مع اتيانهم بالسورة وكذا الجهر في التسليم ونحوه مما ورد فيه الخلاف فلا تسمع ولا تقبل لهم شهادة
فيضيق الحال على القاضي ولا يحكم عليهم بالطهارة فيلزم الحرج على اهل العالم واماهم دنيا ودينهم
في الدنيا والاخرة اقول نعم لا فرق في لزوم القضاء ولا يلزم من اشتراك امرين في شيء اتحادهما
في جميع الاحكام ومن الظاهر ان تارك الصلوة غير المصلي على غير وجه الشرع بحسب المفهوم والمصداق
فلا يلزم كفر جميع العوام ولا اكثرهم نعم يلزم فسقهم عند هؤلاء الاعلام ويلزمه ما قالوه من بطلان
الاحكام السادس انك لو تتبعت احوال الناس في هذه الاعصار وفي اعصار النبي والائمة
ع لوجدتها متوافقة في شأن العوام والعلماء في المعرفة والجهل والعذر وعدمه والفقيه
الذي يقطع على عبادته بالصحة في هذه العصور لو اوقعها بين يدي الصادق ع مثلا لعابها
عليه كما يعيب هو الان على عبادة العامي والذي يرشد اليه ان حماد بن عيسى من اعظم رواة
الامامين الصادق والكاظم عليهما السلام وممن شهد له بالثقة واجماع العصابة على تصحيح ما
صح عنه ومع هذا فقد روي عنه في الصحيح انه قال قال لي ابو عبد الله ع يوما يا حماد تحسن ان تصلي

قال فقلت يا سيدي انا احفظ كتاب حريز في الصلوة فقال لا عليك يا حماد قم فصل قال فقمت
بين يديه متوجها الى القبلة فاستفتحت الصلوة فركعت وسجدت فقال يا حماد لا تحسن ان تصلي
ما اقبح بالرجل منكم يأتي عليه ستون سنة او سبعون سنة فلا يقيم صلوة واحدة بحدودها
تامة قال حماد فاصابني الذل في نفسي فقلت جعلت فداك فعلمني الصلوة فقام ابو عبد الله مستقبلا
القبلة الحديث وقوله عم ما اقبح بالرجل منكم وقوله بحدودها تامة مشعر بان نقصان صلوة
حماد انما كان من جهة الاخلال ببعض الواجبات الشرعية وما حكم عليه ببطلان ما مضى من صلوته
ولا اوجب عليه الاعادة لان الصلوة الباطلة يجب قضائها عندكم فدل على ان الجاهل معذور
فاذا ثبت العذر من مثل حماد مع ملازمته له عم فكيف لا يقبل العذر من عوام الناس وممن
هو في اقاصي البلدان والصحاري ثم قال الثامن ان قدماء الاصحاب عطر الله مراقدهم كالشيخ الطوسي
واضرابه وكثير من المتاخرين وعامة المحدثين ذهبوا الى ان قصد القربة كاف في صحة العبادات من
غير حاجة الى التعرض لوجه من الوجوب والندب فالعوام اذا تنحوا واتوا بالعبادات على هذا الوجه
مطابقا للقانون الشرعي فالذي يوجب عليهم بطلان العبادات الا ان يقولوا ان كون قصد
القربة كافيا في صحة العبادات من اقوال الموتى فلا اعتماد عليها فنقول لكم ان ما نقلتموه من افتى الله
ونفاويهم في عدم جواز تقليد الموتى هي من فتاوى الموتى ايضا فلا اعتماد بها والجواب الجواب
التاسع قولكم ان صلوة الجاهل التي لا يعرف احكامها فتحدود التي عنها ما معنى الجاهل باحكامها
فان كان المراد عدم اخذها من المجتهد الحي فهذا عين النزاع ونحن نمنعه بل نقول ان من تعلم الصلوة
مثلا من ابويه ونحوهما وكان على القانون الشرعي بان ياتي بالواجبات وبما اختلف في وجوبه

على وجه القربة لكونه عبادة صحيحة مجزية وان لم ياخذها الا من الفقيه الحي ولا من الميت وان كان
المراد باحكامها عدم الاتيان بها فهذا يرجع الى الفصل المذكور في مطاوي ما تقدم وهو ان الجهل
باعدادها وما اتفق الاجماع عليه من ركوعها وسجودها ونحوهما مما لا يعذر صاحبه واما الجهل
بباقي كيفياتها ومما اختلف فيه منها فلعل الجاهل فيه معذور وان كان من قبيل العذر في حقه
ثم قال الحادي عشر ان جماعة من الشيوخ والنساء وسكان القرى والصحاري ومن في طبقتهم من
المكلفين لو كلفوا ان يقولون باخذ الاحكام من المجتهد الحي لزم منه التكليف بما لا يطاق كما لا يخفى
على المنصف فعموم ايجاب هذا الحكم منكم مشكل جدا وحجج الله عم ما كانوا يواخذون الجهال بما
يقولون وورد ان مولانا امير المومنين عم راى رجلا يصلي مستعجلا بها فقال له ما هذه الصلوة
فان تصلي انت فتاني في الصلوة الاخرى فقال له عم ما احسن هذه الصلوة ام الاولى فقال
يا امير المومنين الاولى هي الاحسن لاني صليتها من خوف الله وهذه من خوفك فضحك عم ومضى عنه
وفي الاخبار اشارة اليه بل دلالة عليه وروى الكليني طيب الله ثراه في اصول الكافي عند ذكره ثواب العالم
والمتعلم هكذا علي بن ابراهيم عن احمد بن محمد البرقي عن علي بن الحكم عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير قال
سمعت ابا عبد الله عم يقول من علم خيرا فله اجر مثل من عمل به قلت فان علمه غيره يجري ذلك
له قال ان علم الناس كلهم جرى له قلت فان مات قال فان مات فان ظاهره يدل على انهم يعلمونه
بذلك العلم بعد موته ولا شك ان فقهاء الامامية رضوان الله عليهم انما يعلمون الناس علوم
اهل البيت عم لا علوم الفقهاء الاربعة ونحوهم من اهل القياس وفي كتاب الاحتجاج عن
الامام ابي الحسن علي بن موسى الرضا عم في حديث يقول فيه ويقال للفقيه يعني يوم القيمة يا ايها الكافل

لا ينام الحمد الهادي ع لضعفاء محبيهم ومواليهم فيقف حتى تشفع لكل من اخذ منك او تعلم
منك فيقف فيدخل الجنة ومعه فئام وفئام حتى قال عشرا وهم الذين اخذوا عنه علومهم
واخذوا عمن اخذ عنه الى يوم القيمة فانظروا كم فوق ما بين المتولين افوك الفئام مائة الف
وهو يشمل رواة الحديث والفتوى بل هو ظ في الثاني اذ اكثر العوام لا يعرف معنى الحديث ولا
الموفق بين الاضداد ولا ما هو شرط في الفتوى   قال الفاضل الورع مولانا احمد الاردبيلي
قدس سره وظني انه يكفي في الاصول الوصول الى المطلوب الخ ههنا ثلث مقامات الاول
هل يجوز التقليد في الاصول اولا الحق نعم لان الاصل عدم الوجوب ولا مانع وادلة وجوب النظر
مدخولة مثل قولهم النظر مما لا يتم دفع الضرر الذي هو واجب الا به وكل ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب اما تحقق الضرر فان من راى عليه نعما متوفرة باطنة وظاهرة مع علمه ضرورة بانها
من جانب الغير وراى الاختلاف في الصانع وصفاته من وجوده منعم طلب منه معرفته وشكر
تلك النعم يحصل له خوف زوال النعمة بل طول النعمة بترك معرفته وشكره والجواب اولا منع
استلزام مجرد التجويز الخوف لا مع قرائنه بدعوى مدع الرسالة المقرونة بالمعجزة وترك المكلف
الاصغاء اليه والنظر الى معجزته اذ يحصل الخوف لاحتمال صدق المدعي وبالجملة شرط الخوف
التبليغ او ما قام مقامه من الهام وغيره وثانيا ان المدعي عموم الوجوب للمكلفين والدليل
لا يفيده على تقدير تسليم لان منهم من لا يحصل له الخوف حتى يجب عليه عقلا دفعه لكن قلد محقا
وجزم به فانه بعد ما اعتقد تقليدا اعتقادا جازما ان له صانعا منعما فشكره موجب
اعتقاده مطمئن نفسا اما يجب عليه فكيف يحصل له الخوف وانه جوز ان يكون اكتفاؤه بالتقليد

مدفوعا بمجرد التجويز والاحتمال الغير موجب لظن الضرر وحصول الخوف ولكن ظن وجود الصانع وصدق النبي ص
وعمل بشرايعه ولكن حكم بالتقليد حكما جازما بنفي الصانع فمن يخاف وكذا من ظن ذلك اذ احتمال
الضرر بكونه مرجوحا عنده فلا يكون مظنونا فلا يحصل له خوف ثم من لم يقلد احدا وخطر بباله
او القي اليه ما يحصل به الخوف وحكم بان دفعه واجب يجب عليه عقلا النظر والا فليس بمكلف اولا
يتوجه الذم العقلي والتكليف الشرعي الى الغافل ومعلوم ان هذا نادر بالنسبة الى من عداه في
غاية الندرة فيكون الدليل اخص من المدعى وتخصيص المدعى بالاول منفي بعد هذا التنزل ثم
ولهم ادلة اخرى مثل قولهم ان امر النبي صم بالنظر في قوله عز وجل فاعلم انه لا اله الا هو والامر
اولى والجواب ان هذا الخطاب ليس متوجها اليه صم بل من قبيل اياك اعني واسمعي يا جارة
ثم يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قاله الرازي وايضا اذا كان المطلوب طلب النظر منه صم لكان
الواجب ان تكون هذه الاية اول ما نزل عليه صم ولا يحصر في ذا احدا من المعتبرين يكون قائلا به
سلمنا انه صم داخل فيه ايضا فنقول ان المراد طلب العلم وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وهو يحصل
للمقلد ايضا اذا قلد من يقول بالحق ولو اتفاقا سلمنا ان الخطاب يختص به صم ولكن لا نم الاولوية
لجودة فهمه وقصور اذهاننا بالنسبة اليه صم ومثل قولهم ان التقليد مذموم خرج عنه الفروع
فبقي الباقي والجواب ان الذم للمقلد في الباطل مع وضوح حجة الحق كما هو مورد الاية الشريفة ومثل قولهم
الاجماع واقع على وجوب العلم في الاصول والجواب ما مر من ان العلم اعم مما حصل بالنظر مع ان الاجماع
انما يكون حجة لمن اعتقد الشريعة فلا ينهض على من لا يقول بالاله تعالى شانه المقام الثاني
في اقسام المقلد على القول بجواز التقليد واحكامها فنقول المقلد لا يخلو اما ان يكون مقلدا

في مسئلة حقة او باطلة وعلى التقديرين اما ان يكون جازما بها او ظانا وعلى تقديري التقليد في
الباطل اما ان يكون اصراره على التقليد مبنيا على عناد او تعصب بان يحصل الخاطر بعلم الحق فما
سلكه اولا فهذه اقسام ستة الاول من قلد في مسئلة حقة وجزم بها مثلا كمن قلد في وجود الصانع
وصفاته وعدله وحكمته الى اخر ما يعتبر في المعرفة فهذا مؤمن لان مناط الايمان اطمينان النفس
بالعقائد الحقة اذ كمالها انما يكون انما يكون في القوة النظرية بحصول العقائد لها من غير ملاحظة
علة الحصول اهي المقدمات البرهانية ام حصول المعلوم كما هو الحق عندها او حسن الظن باحد وقبول
قوله بحيث يطمئن النفس ويرتفع التردد واحتمال النقيض او غير هذه ولذا لا نرى عاقلا يعين للعلم
بحقائق الاشياء تصديقا وتصورا طريقا خاصا لا يجوز تجاوزه بل ما ذكروه من جملة الطرق
لا يقتضي الانحصار كيف وعلم العقول حصولي عند الاكثر من غير اكتساب من حد او برهان وهو
كالالهام الذي به قربهم الى الله تعالى وكذا المعصومون الاثني عشر كذلك وقوله تعالى يؤمنون بالله
واليوم الاخر من غير ان يقيد بطريق ايمانهم ومثله متعدد حصول ما يعتبر في الايمان باي طريق
فانه يجب الحكم بايمانه وكان الحكم بالكفر بمجرد عدم استناد العقائد الى الاستدلال سنطط
من القول وقد كتبت في شرحي الفارسي على الباب الحادي عشر ما ينفعك في هذا المقام الثاني
من قلد في مسئلة حقة مثل ما ذكر وظن بها من دون جزم فالظاهر اجراء حكم المسلم عليه في الظاهر
اذا اقر باللسان اذ ليس حاله بادون من حال المنافق لا سيما اذا كان طالبا للجزم مشغولا بتحصيله
ثم مات قبله واما في الاخرة فامره الى الله الثالث من قلد في باطل مثل انكار الصانع او شيء مما يعتبر في
الايمان وجزم به من غير ظهور حق ولا عناد الرابع من قلد في باطل وظن به كذلك والظاهر في هذين

الحاكم فيهما من يقام عليه الحجة يوم القيمة واما في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر ان اعتقدا ما يوجب وبالاسلام
ان لم يكن كذلك والاول كمن انكر النبي صلى الله عليه وآله مثلا والثاني كمن انكر الامام الخامس من قلد في باطل جازما
مع العناد السادس من قلد في باطل ظانا كذلك وهذان نحكم بكفرهما بعد ظهور الحق والاصرار
المقام الثالث في اقسام المقلد على تقدير عدم جواز التقليد واحكامها فنقول المقلد حينئذ اما
ان يكون مقلدا في حق او باطل وعلى التقديرين مع الجزم او الظن وعلى تقديري التقليد في الباطل بلا
عناد اوبه وعلى التقادير لم يعقله على الوجوب او يبين له غيره وعلى تقديره لدلالة اصر على التقليد
او رجع ولكن لم يحصل له كمال الاستدلال بعد او لا فهذه اربعة عشر قسما الاول المقلد في الحق
جازما مع العلم بوجوب النظر والاصرار فهذا مؤمن فاسق لاصراره على ترك الواجب الثاني هذه الصورة
مع ترك الاصرار والرجوع فهذا مؤمن غير فاسق الثالث المقلد في الحق ظانا مع العلم بوجوب النظر و
الاصرار فهذا مؤمن على الظاهر مرجى في الاخرة وفاسق لاصراره الرابع هذه الصورة من دون
الاصرار فهذا مسلم ظاهرا غير فاسق الخامس المقلد في الحق جازما مع عدم العلم بوجوب النظر
السادس المقلد في هذه الصورة ظانا وهذان نحكم هنا حكمهما في السابق من غير فسق اذ
لا اثم على الجاهل السابع المقلد في الباطل جازما معاندا مع العلم بوجوب النظر والاصرار فهذا اشد
الكافرين الثامن هذه الصورة من غير عناد ولا اصرار بعد العلم بالوجوب فهذا كافر
ايضا ان مات ولم يرجع من اعتقاد الباطل التاسع هذه الصورة من غير الوجوب وهذا ايضا
كافر وكذا العاشر يعني هذه الصورة من غير عناد الحادي عشر المقلد للباطل الظان معاندا
مع العلم والاصرار والثاني عشر بلا اصرار والثالث عشر بلا علم والرابع عشر بلا عناد والحكم

ثم الحكم بالجميع بعضهم ما يبقى   قال الفاضل المدقق الى قوله يكفي الفعل على ما هو المأمور به

اقول قد عرفت ان حكم التقليد في العقائد الاصلية واما الاحكام الفرعية فالوضعي منها كجعل

الشيء سببا او مانعا او شرطا فالظاهر عدم الاحتياج الى الاخذ من المجتهد او من غيره على انها

ما جعلها الشارع سببا او شرطا او مانعا بل يكفي في صحتها فعلها مطابقة للواقع واما الشرعي فلما

كانت العبادات يعتبر فيها قصد القربة الى الله تعالى فلا بد من العلم بكونها مرضية عند المتقرب اليه

فعلا في المأمور به تركا في المنهي عنه وهذا العلم يحصل من طريق العقل في بعض الافعال القلبية

التي لا يبحث عنها الفقهاء وان ورد بها الشرع كالتحلي بالاخلاق الحسنة والتخلي عن الصفات

الرذيلة فيحتاج المكلف في غيرها الى من يخبر عن الله تعالى بان الفعل الفلاني بصفة كذا وكذا

والترك الفلاني كذلك مما يتقرب بهما اليه تعالى والمخبر اما ان يكون النبي صلى الله عليه وآله او الامام عليه السلام او غيرهما

بالنقل عنهما فاذا فعل او ترك على النحو الذي يعتقد ان الشارع امر او نهى فقد حصل للنفس كمالها

بحسب القوة العملية ولا يقدح في حصول الكمال كون المخبر ممن لا يجوز تقليده بل كونه كاذبا

في نفسه كما اذا اخبر بعبادة واسندها الى الشارع مع عدم سماعها من احد واتفق مطابقته

للواقع وعمل احد بمقتضاه لان ثمرة العبادات هي القرب من الله وهو يحصل بقصد التقرب

فلو فرضنا ان احدا فعل فعلا غير مطابق لما قرره الشارع مع اعتقاده مطابقته وقصد التقرب

بالفعل مع اعتقاد مطابقته لما قال من يجب اطاعته بعد بذل الجهد وان كان موجبا للتقرب

لا تثبت ولكنا نقول ان كل فعل ليس مما يحصل به الكمال المطلوب للنفس اذ يجوز ان يكون لخصوصية

الشارع من الهيئات مدخل في التكميل وان لم نطلع عليها بعقولنا مثلا نقول ان فعل الظهر مثلا

الكمال

وكعات او ثلثا لا يحصل ما قرر به الكمال وان قصد به التقرب ويحصل به الفعل او التقرب ما ترى

كيفية تركيب الاطباء الادوية للامراض بحيث لو زيد او نقص في الاجزاء لا يؤثر الاثر المطلوب

فكذا يكون حال العبادات لحفظ صحة النفس او ازالة مرضها ولا ريب في هذا عند من لا يجوز الترجيح

بلا مرجح اذ وضع الشارع للعبادات على هيئة خاصة دون غيرها من الهيئات الممكنة فيها لا بد ان يكون

لا مرجح عنده مع ان غرضنا الان لحصول التقرب مع براءة ذمة المكلف من القضاء وكونه ممتثلا

لما امر به وهذان الامران لا يحصلان في العبادة اذا فعلت على طريق غير مطابق للواقع وحصولهما

مع المطابقة فظاهر وبالجملة لا دليل على ان الشارع امر بالفعل او الترك بشرط ان يكونا ماخوذين

منه او من الامام عليه السلام او المجتهد لا غير وان استند العمل الى الامام عليه السلام وحصل لنا الاطمينان من قوله

غاية الامر ان يكون الاخذ على هذا النحو واجبا خارجا عن العبادة ويكون تاركا اثما لاجله وترك الاخذ

التابع لا يضر بالامتثال اذا كانت العبادة باجزائها وشرائطها واقعة على النحو المقرر وفي الحسن

المشهور وهو من بلغه ثواب من الله على عمل الخ اشارة الى ما قلناه قال الفاضل المحقق مولانا

محمد باقر قدس سره في الذخيرة عند شرح قول المصنف في صحتها وقت الصلاة ولو صلى عامدا

او جاهلا او ناسيا بطلت صلاته ولو اتفقت صلاة الجاهل في الوقت فان قصدنا بالجاهل

من علم وجوب رعاية الوقت وعرف المواقيت لكنه جاهل بالوقت لعدم مراعاته للوقت فالظاهر

انه باطل صلاته على القول باشتراط التقرب وقصد الامتثال في الطاعة لانه لم يأت بها

على وجه الامتثال والاطاعة نعم ان قيل بعدم اشتراط ذلك في الصحة وسقوط التعبد لم يبعد

القول بالصحة ههنا وان قصدنا بالجاهل من علم وجوب رعاية الوقت ففيه اشكال

وصحح بعض افاضل المتأخرين قدس سره الصحة لصدق الامتثال وقال ايضا كل من فعل ما هو في
نفس الامر وان لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن عالما بهيئته وقت الفعل حتى لو اخذ المسائل من غير
اهله بل لو لم يأخذ من احد وطابقها كذلك فانه يصح ما فعله وكذا في الاعتقادات وان لم يأخذها
عن دلائلها فانه يكفي ما اعتقده دليلا او وصله الى المط ولو كان تقليدا قال لكذا يفهم من كلام
منسوب الى المحقق نصير الملة والدين قدس سره العزيز قال وفي كلام الشارع اشارات اليه وذكر
اشياء يطول الكلام بذكرها وعندي ان ما ذكره منظور فيه مخالف للقواعد المقررة عند
العدلية وليس المقام محل تفصيل لكن اقول اجمالا انا اذا فرضنا جاهلين احدهما صلى في الوقت والاخر في غير
الوقت فلا يخلو اما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الآخر وعلى الاول يثبت
المط لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه وعلى الثاني يلزم
خروج الواجب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب يجري الكلام في كل واحد من افعال الصلوة و
يفضي الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذه مفسدة واضحة لا يسوغ لاحد الاجتراء عليه
ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية
الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير ان
يكون لاحد منهما فيه ضرب من التعمد والسعي وبمجرد حيلة الاتفاق الخارج عن المقدور
في استحقاق المدح او الذم ما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية في كل زمان واما الامثال
التي ذكرها فكل منها قابل للتأويل مشكل الاعتماد عليها والتعويل وليس المقام محل التفصيل
هذا ظاهر التحقيق وان كان الاشكال فيه وفي نظائره ثابتا فلك ان تختار الثاني وتقول انهما لا

يستحقان العقاب

لا يستحقان العقاب على ترك مراعاة الوقت لعدم علمهما بوجوبها وعدم تكليفهما بها لاستحالة تكليف
الغافل واما الصلوة مع شرائطها المعلومة لهما فقد فعلاها وهي الواجبة عليهما ويعاقبان عليها انهما تركاها
نعم يجب على الثاني الاعادة في الوقت لو فرض انه علم فيه ان المطلوب منه الصلوة في الوقت ولم يفعلها دون
الاول الا ان يكون المط منه الصلوة بشرط العلم بوجوب رعاية الوقت وهذا وان اتى بالصلوة في وقتها
ولكنه لم يأت بشرطها والمشروط يعدم بعدم شرطه فيجب عليه الاعادة في الوقت لو علم فيه ان المطلوب منه الصلوة
المشروطة بتلك الشرط ولم يدل على هذا الاشتراط دليل واما القضاء فهو فرض مستأنف لا بد من النظر في
دليله فان افاد وجوبه عليهما او على واحد منهما فهو المتبع والا فلا ولو انفتح قلنا هذا يفضي الى ان يكون
كل واحد من افعال الصلوة الذي لا يعلم المكلف وجوبه غير مكلف به لاستحالة تكليف الغافل وهذا لا مفسدة
فيه بل هو مقتضى قواعد العدلية هذا مع فرض الجهل بانه يجب عليه السعي الى معرفة الصلوة بشروطها واركانها
وموانعها بحيث يحصل له القطع او الظن بانه لم يعرف شيئا منها واما لو فرضنا ان احدا علم بوجوب السعي ولكنه
تركه واتفق انه صلى صلوة تامة الشرائط والاركان خالية عن المفاسد والاخر علم ايضا لكونه كذا وصلى مع
فوت بعض الشرائط مثلا لقلنا الاول يعاقب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها وليس السعي
والمعرفة من شرائطها بل هما واجبان خارجان عنها لانا فرضناهما كذا ولو فرضناهما شرطا وان المكلف
علم ان المط منه الصلوة المشروطة فيعاقب لانه لم يأت بما في الواقع واما الثاني فيعاقب على ترك السعي
وعلى عدم الاتيان بالصلوة لانه قد علم وجوب السعي ليعلم الشرائط وغيرها ويأتي بالصلوة التامة
فترك السعي واستمر جهله بالشرائط ثم لم يأت بها مطابقة للواقع فلا بعد في عقابه اذ لا يعد قبيحا ولا يذم
فاعله وانت اذا تأملت ما قلناه يجوز لك اختيار الشق الاول مع فرض العلم بوجوب السعي اذ لا بد بالعقاب

مطلقة اى سواء كان على ترك السعى ام على تركه وترك الصلوة واختيار السوق لاجير انما يدل العقاب
على ترك الصلوة ويجرى ما ذكرنا في قوله الخ نقول انه يستحق المدح لاجل ما فعله عن علم وهو الصلوة ولم
يستحق العقاب لانه اتى بما هو المطلوب منه وان لم يعلم بالطلب لا يقال اذا لم يستحق العقاب على ترك المراعاة
لجهله بلوغها فيستحق المدح عليه وهو ظاهر البطلان لانا نقول لا ملازمة بين استحقاق المدح وعدم استحقاق
العقاب بان يكون كلما لا يستحق عليه العقاب يستحق عليه المدح الا ترى ان تارك الزنا من غير قصد القربة
لا يستحق العقاب ولا يستحق المدح فغاية الامر ان يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلى فيه اقل ثوابا من
العالم الذى راعى الوقت وصلى فيه لان الثانى تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد قابل
للتاويل فيشكل الاعتماد عليها والتعويل بل اقول اذا كان قبول التاويل من غير معارض يوجب عليه
سببا للاشكال لا الاعتماد والتعويل فيشكل الاعتماد على شئ والتعويل وان كان هنا معارض فلابد
من بيانه حتى يتبين التعويل والحق ما قاله ره وهو الذى افاده قدس سره ظاهر التحقيق وجليل النظر دقيقه
وفيه بحسب ما افاده الفاضل النقى قدس سره فتامل فان المقام مطمح الانظار وروى الكلينى
ره في باب المسئلة الخ اقول هذا الخبر هو الذى يتمسكون به ويعولون عليه فيما هم يقولون فى عدم جواز
التقليد فى الاصول مع انا معاشر النظر فى فقه هذا الكلام الصادر عن منبع النبوة والامامة يعطى جوازه
بيان ذلك انه ع يعنى ان المؤمن يجيب يسئل عن اربعة امور وان الكافر ايضا يسئل عن ثلثة مشتركة بينهما
ثم بين عليه السلام انهما معا يسئلان عن طريق المعرفة فيجيب كل منهما بجواب يخالف الجواب الاخر
فصار المؤمن مخالفا للكافر فى السؤال عن الامام وفى جواب السؤال عن طريق المعرفة ولم يذكر ع
ان الكافر هل يسئل عن امامه بل اورد حديث الاسلام لان كل واحد له امام ولما كان امر امامة امام الكافر

موقوفا باتفاق الناس لا بنص من الله وكذا اكثر اعماله ماخوذ من الاهواء والاهوية بسبب هذا المعول
عليه وهداه الى هداية الله سبحانه واما المؤمن فلما كان جميع عقائده واعماله منتهيا الى الله سبحانه نسب
الهداية اليه وذلك لانه لا يعتقد شيئا ولا يعمل عملا الا من دليل منصوب من الله او من قول من ينتهى
قوله الى الله سواء كان اماما معصوما من قبله او صادقا بفضل الله عليه ووفقه لصحابته بحسب ما يقوله
الى ذلك الامام وبالجملة يجوز للمجتهد اهل الحق ومقلدهم ان يقول ذلك لانه اهتدى فيما هو عمدة الاسلام
وعروة الوثقى وحبله المتين بقول الناس وهدايتهم واجماعهم ويستوى فى هذا عالم الكفرة وجاهلهم
ويكفى للتعقيب الخطاء فى هذا الاصل وانه عرض كونه احدهم صيبا فى الباقى واما اعتراض الكافر على الله
بانك لم توفقنى لصحبة الصادق المحق وابتليتنى بصحبة الكاذب المبطل فهو كاعتراضه بانك لم جعلت
ابوى كافرين او مكانى بلاد الكفرة ونحو ذلك والجواب الجواب الذى يمنى الله عليه يدل على ان عقائده
كانت فى عرضة الزوال لولا تثبيت الله وهذا هو شأن المقلد للحق واما المستدل المتيقن فتثبيت
الله اياه مندرج فى هدايته لان اليقين يمتنع ما دفعه فتامل ويدل ايضا على ان العذاب ليس لمحض
التقليد انه ع فى مقام بيان حال المتيقن فى ضمن امره وزد كانا يكونا المخالف الذى اجتهد فى دينه
واعتقد بما اعتقد عن شبهة مطاجزم يكون دليلا تاما كافرا ايضا ولا ريب انه لم ياخذ
من الناس كله اصل الامامة فانه قاله لا لاجماع الناس لا من جهة قول المعصوم الذى هو قول الله ايضا
وملخص الكلام ان الامام ع سلك فى هذا الخبر مسلك التقية كما هو ظاهر على المنصف والوجه بيان
استحقاق الثواب والعقاب لهذا الاصل فمن سمع قول الله من الناس ليس كمن سمع قول الناس من
الناس ولهذا يثاب المؤمن بما يجيزه الناس عن الله وان لم يكن اخبره مطابقا للواقع والكافر يعاقب

وان كان كل محتمله مطابقاً للواقع يمكن تقييدها او تخصيصها الخ اقول التقييد والتخصيص وامثالهما
كبيان المجمل ان كانت ظاهرة واضحة للسنة ابتدعها احد ينكره الآخرون فهي متعينة والا فالرجوع
الى الاخبار ان كانت والا فالتوقف في الافتاء والاحتياط في العمل مع احتمال تقديم السنة اقول
تقديم السنة متعين مع قطعية المتن لان النبي ص هو المبين لمراد الله لحيث عرض حديثهم الخ
عرض الحديث انما يمكن لنا على محكمات الكتاب وهي التي لم يخالف احد او الشيعة فيما هو مقصود منها
وكان عدم نسخها وفاقياً عند الكل او عندنا فيتعين ح التأويل في الخبر وعرض حديثه مستلزم لمخالفة
المعلوم من الدين او المذهب ضرورة واما العرض على الذي خولف في المقصود منه او كل استند على ظاهره
ما ادعى ظهوره بادلة ظنية ليس على حجيتها دليل فليس مما امر الائمة ع به العاشر
بين الخبرين الخ اقول وانا اذكر بقول كلي حال التراجيح الواقعة في الاحاديث ثم اقتصر انه في وجه الجمع
بينها وانقل ما وصل الي من الاقوال فيه بحول الله وقوته فاعلم ان ترجيح حديث الاصدق والاورع
والافقه لا يكون على الاطلاق اذ ربما كان مخالفاً لمحكمات الكتاب ولا ينافي ذلك لصحة صدوره عنهم ع
لانهم يرون مصلحة في امثال هذه الاحاديث ونحن لا نفهمها اما التقية او لا فالشاهد يرى ما لا
يرى الغائب وربما كان مخالفاً لما علم من المذهب وكان حديث الاورع موافقاً للكتاب والمذهب
وربما كان شاذاً نادراً او كان لمعارضه مشهوراً وربما كان ميل حكام العامة وفقهائهم اليه اكثر
واما العرض على الكتاب بالمعنى الذي قلناه انما ينفع لطرح الاحاديث وضعها الغلاة و
الملاحدة في الاصول واهل الاباحة وامثالهم في الفروع لانهم وضعوا ما يخالف محكمات الكتاب
واولوا الكتاب على حسب اهويتهم وبدعهم وربما وضعوا احاديث نسبوها الى الصادقين ع

ترويجاً لمذاهبهم الفاسدة فوضع الائمة ع لشيعتهم هذه القاعدة واما موافقة العامة ومخالفتها
فاعلم ان مذاهب العامة في زمان الصادقين ع ما كانت محصورة في المذاهب الاربعة وقد نقل
عن جماعة منهم ان اهل الكوفة كان عملهم في عصر الصادق ع على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري
ورجل آخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل المدينة على فتاوى مالك ورجل آخر واهل البصرة
على عثمان وسوادة وسعيد والربيع من فقهائهم واهل الشام على الاوزاعي والوليد واهل مصر على
الليث بن سعد واهل خراسان على عبد الله بن المبارك وكان فيهم من اهل الفتاوى غير هؤلاء
كسعيد بن المسيب وعكرمة وربيعة الرأي وسفيان بن عيينة ومحمد بن شهاب الزهري وكل واحد
من هؤلاء امام قوم برأسه ليس تابعاً لغيره وكانت المذاهب الاربعة كغيرها الى ان مال هارون
الرشيد الى الحنفية وغيره الى غيرها ولكن لم تزل المذاهب الأخر الى ان استقر رأيهم بحصر المذاهب
وحصرها في الاربعة في سنة خمس وستين وستمائة كما قيل وصارت اشهر من غيرها بسبب
ما ذكر ولكونه اقرب الى الصواب من غيره كمذهب الشافعي فعلى هذا انما يجب الحمل على التقية لو وافق الخبر
جميعهم او اكثرهم او علم ان مضمونه كان هو المعمول به في زمان ذلك الامام ع الذي اسند اليه الخبر
او قامت قرائن اخرى يعلم منها انه خارج مخرج التقية فليس لاحد ان يحمل خبراً على التقية بمجرد انه
موافق لمذهب احمد مثلاً وان لم يعلم حال هذا المذهب في زمان صدور ذلك الخبر واما الارجاء
والتوقف فان كان في الفتوى بحكم الله الواقعي مع التخيير في العمل فالمكلف في سعة وان كان في
العمل فيلزم الشي في اكثر العبادات والمعاملات اذ ليس حديث الا وله ما يضاده او ينافي مضمونه
وفي الاكثر ليس يظهر من القرآن حكمه ولا من السنة المتواترة والعامة في المسألة مختلفون مع عدم العلم

بما لم نتواهم في ذلك الزمان واما الاحتياط فربما يؤدي الى الضيق ان قيل بوجوبه وورد في الجمع فانت
اذا تاملت ما نقلناه وتطرقت في احاديث الترجيح من حيث الاختلاف اذ قد اكتفى في البعض بالتوقف
وفي البعض بالتخيير وفي البعض فصل تفصيلا ثم ان المفصلات منها مختلفة الترتيب مختلفة العدد ونظرت
ايضا في قول الصادق عليه السلام انه هو الذي اوقع هذا الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم ولنا علمت
ان الاصل هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى فيجوز للمكلف العمل بما في الكافي والفقيه بشرط عدم ورود التخيير
لسؤاله كان له معارض ام لا نعم الترجيح بما ذكره في الاخبار مستحب اذا امكن ويجيء كلام ابسط من هذا
انه واما رد التخيير فينبغي التنظر فيه والتامل لما يظهر من التامل في فتاواه المختلفة وفي مطابقتها لرواية
فتواه لما رواه في كتب اوجها الفقها له فتامل واما تفصيل ما قيل في هذا المقام فاعلم ان بعض من
عاصرناه من السادة الفضلاء وكان شريكا لنا في التحصيل ادام الله تعالى مراحمه على تربته فقد الف
في هذا الشان رسالة ولم ار عنوانها تاليفا ابسط منه القول مثل بسطها فانا انقل الان منها
ما ذكره من الاحاديث التي لم يذكرها المصنف ره مع تضمنها افادة او نقله فان سنح شيء فاصرح به
فالذي نقله من الاحاديث زائدا على ما نقله المصنف ره وهو هذه الاول ما رواه الصدوق في
العيون عن الميثمي انه سئل الرضا عليه السلام يوما وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه وقد كانوا يتنازعون
في الحديثين المختلفين عن رسول الله ص في الشيء الواحد فقال عليه السلام ان الله عز وجل حرم حراما واحل
حلالا وفرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرم الله او تحريم ما احل الله او دفع فريضة في كتاب الله
رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك فذلك ما لا يسع الاخذ به لان رسول الله لم يكن ليحرم
ما احل الله ولا ليحلل ما حرم الله عز وجل ولا ليغير فرائض الله واحكامه كان في ذلك كله متبعا

مسلما مؤديا عن الله عز وجل وذلك قول الله عز وجل ان اتبع الا ما يوحى الي وكان صلى الله عليه واله
متبعا لله مؤديا عن الله ما امره به من تبليغ الرسالة قلت فانه يرد عنكم الحديث في الشيء عن
رسول الله مما ليس في الكتاب وهو في السنة ثم يرد خلافه فقال وكذلك قد نهى رسول الله صلعم
عن اشياء نهي حرام فوافق في ذلك نهيه نهي الله عز وجل وامر باشياء فصار ذلك الامر واجبا لازما
كعدل فرائض الله تعالى فوافق في ذلك امره امر الله عز وجل فما جاء في النهي عن رسول الله نهي حرام
ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك وكذلك فيما امر به لانا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله
ولا نامر بخلاف ما امر رسول الله ص الا لعلة خوف ضرورة فاما ان نستحل ما حرم رسول الله ص او نحرم ما
استحل رسول الله ص فلا يكون ذلك ابدا لانا تابعون لرسول الله ص مسلمون له كما كان رسول الله
تابعا لامر ربه عز وجل مسلما له وقال الله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
وان رسول الله ص نهى عن اشياء ليس نهي حرام بل اعافة وكراهة وامر باشياء ليس امر فرض ولا واجب
بل امر فضل ورجحان في الدين ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول فما كان عن رسول الله ص نهي
اعافة او امر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه اذا ورد عليكم عنا فيه الخبر باتفاق يرويه من
يرويه في النهي ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما يجب الاخذ باحدهما
او بهما جميعا او بايهما شئت واحببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله ص والرد
اليه والينا وكان تارك ذلك من باب العناد والانكار وترك التسليم لرسول الله ص مشركا بالله
العلي العظيم فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله تعالى موجودا
حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله

فما كان في السنة موجودًا منهيًّا عنه نهي حرام أو مأمورًا به عن رسول الله ص أمر إلزام فاتبعوا ما
وافق نهي رسول الله ص وأمره وما كان في السنة نهي كراهة أو إعافة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك
رخصة فيما عافه رسول الله ص وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعًا أو بأيهما
شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله ص وما لم تجدوه في شيء
من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف
والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا الثاني ما رواه ابن
إدريس ره في السرائر عن موسى بن محمد بن علي بن أبي طالب موسى قال كتبت إلى أبي الحسن ع أسأله
عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك صلوات الله عليهم قد اختلف علينا فكيف العمل به
على اختلافه والرد إليك فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه
إلينا الثالث ما رواه الكليني ره عن أيوب بن الحر قال سمعت أبا عبد الله ع يقول كل شيء مردود
إلى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف الرابع ما رواه عن أبي عبد الله
قال ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف الخامس ما رواه أيضًا عن هشام بن الحكم
عن أبي عبد الله قال خطب النبي ص بمنى فقال أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته
وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله السادس ما رواه عن السكوني عن أبي عبد الله ع قال قال
رسول الله ص إن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورًا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف
كتاب الله فدعوه السابع ما رواه الطبرسي في مجمع البيان قال وقال النبي ص إذا جاءكم
عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط الثامن

ما رواه

ما رواه في البحار عن أبي عبد الله ع قال سمعت قال لي رسول الله ص إذا حدثتم عني بالحديث فانحلوني
أهنأه وأرشده فإن وافق كتاب الله فأنا قلته وإن لم يوافق كتاب الله فلم أقله أقول النحلة العطية
ولعل غرضه ص أن ينسب إلى ما كان هو السمحة السهلة مما كان من الأحاديث المنسوب إلى أسهل وأهنأ
وأوفق بما يقتضيه العقل من الحسن حتى يكون أهنأ على القائل وأرشد من غيره أي يكون بمقتضاه
الهداية إلى الخيرات فأسندوه إلي ثم لا تكتفوا بهذا إذ ربما كان الشيء بهذه الصفات ولكنه
مخالف لحكم الكتاب كبعض العبادات المبتدعة التي يستحسنها العقول الناقصة كعقول
غير المعصوم ع فيجب مع ما قلنا مراعاة موافقته للكتاب فلو كان كذلك فأنا قلته لأنه إما قولي
في الواقع أو موافق لقولي لأني لم أترك كل حسن إلا أمرت به ولم أترك كل قبيح إلا نهيت عنه
هذا ما خطر بالبال فيه ولعل المراد إذا ورد عليكم أخبار مختلفة فخذوا بما أهنأ وأسهل
وأقرب إلى الرشد والصواب فما علم مساقه لغير كتابة عن فعل قوله والأخذ به لا يحتمل أن يكون
لتلك الصفات فإنه مقام للصدر أي لتحول في أهنأ محل وأسهله وأرشده والحاصل أن
كلما يرد مني عليكم فاقبلوه بحسن القبول فيكون ما ذكره بعد في قوة استثناء منه التاسع
ما رواه فيه أيضًا عنه ع قال ما أتاكم عنا من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل
العاشر فيه أيضًا عن محمد بن مسلم عنه ع قال قال ع يا محمد ما جاءك من رواية من بر أو
فاجر يوافق القرآن فخذ به وما جاءك من رواية أو فاجر يخالف القرآن فلا تأخذ به الحادي من بر صح
عشر فيه عن سدير عنه ع قال قال أبو جعفر وأبو عبد الله ع لا تصدق علينا إلا بما
يوافق كتاب الله وسنة نبيه ص الثاني عشر فيه عن العبد الصالح ع قال إذا جاءك

الحديثان المختلفان فاعرضهما على كتاب الله وعلى احاديثنا فان اشبههما فهو حق وان لم يشبههما
فهو باطل الثالث عشر منه عن ابي محمد ع في رسالته الى اهل الاهواز انه قال ع كما شهد الكتاب
بصدق خبر وتحقيقه فانكرته طائفة من الامة وعارضته بحديث من هذه الاحاديث
المزورة صارت بانكارها ودفعها الكتاب كفارا ضلالا واصح خبر ما عرف تحقيقه من الكتاب
مثل الخبر المجمع عليه من رسول الله ص حيث قال اني مستخلف فيكم خليفتين كتاب الله وعترتي الخ
الرابع عشر منه عن ابي جعفر الثاني ع في مناظرته مع يحيى ابن اكثم انه قال قال رسول الله ص
في حجة الوداع قد كثرت علي الكذابة وستكثر فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار
فاذا اتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله وسنتي فما وافق كتاب الله وسنتي فخذوا به وما
خالف كتاب الله وسنتي فلا تاخذوا به الخبر الخامس عشر ما رواه الشيخ الحر في كتاب القضاء
من الوسائل عن ابي جعفر ع في حديث قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين
من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم السادس عشر ما رواه
منه عن اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن ان بعض اصحابنا سأله وانا حاضر فقال يا ابا محمد
ما اشدك في الحديث واكثر انكارك لما يرويه اصحابنا فما الذي يحملك على رد الاحاديث
فقال حدثني هشام ابن الحكم انه سمع ابا عبد الله ع يقول لا تقبلوا علينا حديثا الا ما وافق
القران والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله
دس في كتب اصحاب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا
وسنة نبينا محمد ص فانا اذا حدثنا قلنا قال الله عز وجل وقال رسول الله ص والخبر طويل وفيه

ان يونس

ان يونس عرض بعض كتب ابي عبد الله ع على الرضا ع فانكر منها احاديث كثيرة ثم قال ان ابا الخطاب
كذب على ابي عبد الله ع الى ان قال فلا تقبلوا علينا خلاف القران الى ان قال ان كلام آخرنا مثل كلام
اولنا وكلام اولنا مصداق لكلام آخرنا واذا اتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه الحديث
السابع عشر ما رواه منه عن جابر عن ابي جعفر ع في جملة حديث انه قال وما جاءكم عنا فان وجدتموه
للقران موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عندكم فقفوا عنده
وردوه علينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا الحديث الثامن عشر ما رواه الطبرسي في الاحتجاج
عن الصادق ع ان رسول الله ص قال ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم ولا عذر لكم في تركه وما لم
يكن في كتاب الله عز وجل وكان في سنتي فلا عذر لكم في ترك سنتي وما لم يكن فيه سنة مني فما
قال اصحابي فقولوا به فانما مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم بايها اخذ اهتدى وباي اقاويل اصحابي
اخذتم اهتديتم واختلاف اصحابي لكم رحمة قيل يا رسول الله ص من اصحابك قال اهل بيتي قال
علي بن محمد بن الحسين القمي رض ان اهل البيت لا يختلفون ولكن يفتون الشيعة بمر الحق وربما
افتوهم بالتقية فما يختلف من قولهم فهو للتقية والتقية رحمة للشيعة التاسع عشر ما رواه
منه عن ابي عبد الله ع انه قال اما والله ما انتم على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم
فما هم من الحنيفية على شيء العشرون ما رواه في العلل عن ابي اسحق رفعه قال قال لي ابو عبد الله
ع اتدري لم امرتم بخلاف ما تقول العامة فقلت لا ادري فقال ان عليا ع لم يكن يدين الله
بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسالون امير المؤمنين ع عن الشيء
لا يعلمونه فاذا افتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس الحادي والعشرون ما رواه

منه عن علي بن اسباط قال قلت للرضا ع يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي
انا فيه احد استفتيه من مواليك فقال ع ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك
بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه اقول حمل على انه كان بعده خبران لا يدري بايهما ياخذ الثاني والعشرون
ما رواه في الكافي عن ابي عبد الله قال لا يسع الناس حتى يسئلوا ويتفقهوا ويعرفوا امامهم ويسعهم
ان ياخذوا بما يقول وان كان تقية اقول الوجوه المرجحة المستنبطة من تلك الاحاديث والحكم
عند اختلاف الحديثين ترتقي الى عشرة اوجه الاول الترجيح باعتبار السند فيرجح رواية
الاوثق والاصدق والافقه على غيرها الثاني الترجيح باعتبار الشهرة الثالث باعتبار
موافقة الكتاب الرابع باعتبار موافقة السنة الخامس باعتبار موافقة باقي الاخبار
المعلومة السادس باعتبار مخالفة العامة او مخالفة الحكم الذي حكامهم وقضاتهم اليه
اميل السابع باعتبار التقدم والتاخر فيقدم المتاخر الثامن باعتبار موافقة الاحتياط
التاسع التوقف والارجاء العاشر التخيير اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان فائدة الترجيح حصول
قوة الظن بان ما اشتمل على المرجح هو الحكم الله الواقعي واما قوة الظن بان الحديث صدر عن المعصوم ع
مع قطع النظر عن مطابقته للواقع وعدم مطابقته لاحتمال الصدور تقية او لمصلحة اخرى فلا
عبرة بها في نظر المجتهد او العامل من حيث هو مجتهد وعامل وعلى هذا لا بد ان يكون الحديث
الراجح مشتملا على جميع ما اشتمل عليه المرجوح مع زيادة وجه ليس في المرجوح مثلا اذا كان
كل من الحديثين المتعارضين مشهورا مخالفا للعامة غير مخالف للكتاب والسنة وباقي
الاحاديث لعدم وجدان حكمهما فيها غير معلوم التاريخ موافقا او مخالفا للاحتياط فح

يرجح

يرجح احدهما على الاخر باعتبار السند ان كان بينهما تفاوت بالوثوق والاوثقية وعدمهما وعلى هذا
نقيس ولو لم يكن هناك جهة مرجحة اصلا فلا بد من التوقف او التخيير ثم ان المشهور بل المجمع عليه
عند الاصوليين هو وجوب استعلام الراجح ووجوب العمل بالراجح وسننقل دليلهم الخ فيرد
على قولهم اشكالات على تلك الاحاديث منها ان الواجب على من يسئل عن طريق العمل بالمتعارضين
ان يجيب بان اللازم العمل بالحديث الذي اختص بوجه من جملة ثمانية وجوه ان كان مناط الحجية
على الوجه المعلوم من الاحاديث وهي باتفاق التوقف حسب ما ذكرناه مع ان الراوي سئل
مرة واجاب ع بان اللازم العمل بما هو اصح سندا ففرض الراوي التساوي فيه فاجاب بترجيح
المشهور على النادر فيشكل الامر بان الراوي ان فرض التساوي في الوجوه الاخر غير السند ثم فرض
التساوي فيه ايضا فالجواب هو التوقف والتخيير ليس الا وان لم يفرض التساوي فالعمل بما
هو اصح سندا لا يقتضي قوة الظن بالعمل بما هو حكم الله في الواقع لان الاوثقية لا تفيد الا
قوة الظن بصدور الخبر عن المعصوم ع ورب ما كان خبر الثقة قطعي المضمون فضلا عن قوة الظن
به كما اشرنا اليه كان يروي الاوثق ما هو مخالف لجميع ائمة الامة ويروي الثقة ما هو المعلوم
من مذهب الشيعة وايضا بعد فرض التساوي في السند فقط ليس اللازم العمل بما يخالف العامة
كما يدل عليه حديث زرارة ره اعلى ان المخالفة لا تقتضي قوة الظن بكون مضمون المخالف واقعا
الا اذا كان الموافق موافقا لنص الكتاب ومحكمه لان صدور الاخبار التي ليست واقعية ليس
منحصرا في التقية عن العامة بل العله كان تقية من بعض السلاطين الموافقين لاهل البيت كالذين
مثل البعض بني امية وبني العباس من انا ترى ان الوليد لعنه استخف بالقران والمتوكل لعنه صرح بعداوة

سيدة نساء العالمين من ان هذين ليسا مذهبا لاحد من العامة ومنها ان العرض على كتاب الله
ان كان على المحكم الذي ظاهره ومضمونه صريحا في الدين او المذهب فلا ثمرة لعرض الحديث عليه ان كان
المقصود تحصيل العلم او الظن بحقيته ليعمل به لان مثل هذا الحكم مستغن عن الدليل وان كان
على الظاهر الذي احتمال فيه في ظهوره ولم يعلم من طريق الائمة ع حاله والمقصود منه فلا
يحصل من موافقته لمثل هذه الصورة قوة الظن اذ ربما كانت دعوى الظهور من قائله غير
مستندة الى حجة شرعية وكان ما اشترط عنده هو المقصود بكون الحديث المخالف لهذا الظاهر
هو المطابق للواقع ومنها الاكتفاء في البعض بالبعض ومنها مخالفة الترتيب ففي البعض قدمت
الشهرة وفي الاخر قدم السند وغير ذلك مما يظهر بالتامل فيها والجواب عن الكل هو ما اشرنا
اليه من ان الاصل التوقف في الفتوى والتخيير في العمل اذا لم يحصل من دليل اخر العلم بعدم مطابقة
احد الخبرين للواقع وان الترجيح هو الفضل الفضل والاولى والمعصوم ع علم بعض المرجحات مع
فرض التساوي في غيره والمخالفة للعامة مرجحة مع فرض التساوي في الباقي فكانه ع قال [المسند]
مرجح مع فرض التساوي في غيرها والموافقة للكتاب مرجحة مع فرض التساوي في غيرها
وهكذا واما الاكتفاء بالبعض فغير مناف للاستحباب واما التعرض لبعض خاص فلعله
كان للاهتمام به مثلا اذا كان الغالب في حاجة الكذب المخالف للقران والسنة فالمناسب
لمعرفة حال الحديثين من جهة الصدق والتعليم قاعدة المخالفة واكثر الكاذبين وان كانوا عالمين [الموافقة وصح]
بالاحكام الضرورية المستنبطة من الكتاب والسنة ولكن لما سمعوا ان للقران بطونا
فربما توهموا ان الحديث المخالف لمحكماته ربما كان من بواطن القران وانه يجوز نسخ الباطن

لكم

لحكم الظاهر وان علم هذا عند الائمة ع فلهذا وامثاله قال الامام ع ان الحديث المخالف للمحكم زخرف
وكذب وان باطن القران لا يناقض محكماته واما القائلون بوجوب استعلام الراجح ووجوب العمل
بالراجح فاستدلوا عليه بهذه الاحاديث وبالادلة العقلية ولما اشكل عليهم امر هذه الاحاديث
عمدوا الى الترجيح التوجيه وانا اذكر ما قاله واشير الى بعض ما فيه ولا اتعرض لما في بعض توجيهاتهم
من التكلف والتعسف اتكالا على اذهان الطالبين ما دليلهم فقال في الرسالة واما وجوب
بذل الجهد في استعلام الراجح فلبقاء التكليف ووجوب الاتيان بالمكلف به مع الاختلاف
في بعض افراده وهو متوقف على معرفته وهي على الاجتهاد والسعي في تحصيله ومن جملته
طلب الراجح كما لا يخفى اقول اما بقاء التكليف فمسلم ولكن على تفصيل وهو ان المكلف به في
صورة عدم التعارض معلوم ومعه فالمكلف به اما احد الامرين بعنوان التخيير او التساقط
والرجوع الى الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصول واما لزوم التكليف بما هو في الواقع وبما حصل
الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعارض ايضا جائز العمل مظنون الصدق فغير مسلم بل هو عين
المتنازع فيه ثم قال ما حاصله ان مع التعارض لا يجوز العمل بالمجموع وليس كلاهما حقا بناء
على قاعدة التحسين والتقبيح وبطلان التصويب وان في ايدي الناس كما قال امير المؤمنين حقا
وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا فلو لم يبالغ الفقيه في السعي في تحصيل الحق و
ترجيحه لكان مقصرا اقول من باب قال بالتخيير لا يعمل بالمجموع ولا يقول بحقيتهما معا
ولا يدعي حتى حصل حديثين يجوز له العمل بهما لولا التعارض ومع التعارض مقتضى الامر
العمل وان كان ما يعمل به مخالفا للواقع وصحا في نفس الامر وانتم ايضا تقولون بحجية العمل

بخلاف الواقع لانكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح ثم قال واما وجوب العمل بالراجح
فقال العلامة ره في النهاية البحث الثاني في جواز المحقق بنا على وجوب العمل بالترجيح والمصير الى
الراجح من الدليلين الى اخرها قال وقال ره في البحث الرابع من مبحث الخبر للاجماع على ان الدليلين اذا
تساويا واختص احدهما بمزيد قوة تعين العمل به الثاني اذا تعارض الظنان ثم ترجح احدهما
على الاخر بمزيد قوة تعين العمل بالراجح عرفا فكذا شرعا لقوله ع ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن الثالث لو لم يعمل بالراجح عرفا ~~فكذا شرعا لقوله ع~~ ما راه لزم العمل بالمرجوح ويقبح عقلا
ترجيح المرجوح على الراجح الرابع تقرير النبي صم معاذا لما بعثه قاضيا الى اليمن في ترتيب الادلة
وتقديم بعضها على بعض انتهى اقول اما الاجماع على الجواز دون الوجوب بخصوصه فلا ينفع فيما نحن
فيه لعدم اثبات الوجوب واما دعوى الاجماع عليه بخصوصه فممنوعة لان دخول المجتهد فيه غير معلوم
وضعف دليله الثاني اظهر من الاول واما الثالث فقد سلف الكلام عليه فتذكر واما الرابع
فحديث لا نقل عنه ثابت عندنا بل نقل انه ع قال لا اكتب الى اكتب اليك واما الترجيحات
فذكر ره في الرسالة ما ذكرناه من الاشكالات وزاد عليها قوله ومنها مخالفة الثالث يعني
به حديث الميثمي ومنها اختلافها في التوقف والتخيير في منتهى المراتب ومنها طلبه الحكم
بتقديم ما وافق كتاب الله وطرح ما خالفه مع ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد قول العلامة
ره وغيره ايضا وايضا بعض الروايات الدالة على اختصاص فهم القرآن بهم ع يدل على تقديم
الروايات المخالفة للقرآن ومنها ان المسئلة اصولية فكيف يمكن اثباتها باخبار الآحاد
ثم اجاب ره على تقدير وجوب الترجيح باجوبة لا اعتماد على بعضها وبعضها مستبعد فقال في الجواب

عن الاشكال

عن اشكال الاشكال كتفاء ع بترجيح السند تارة وبالشهرة في اخرى مع ان اللازم ملاحظة
الجميع وتحققه في الثقات ويتبين ان الوجه الذي يختص باحدهما ويترجح به كما اشرنا اليه مثل ما قلناه
من ان غرضه ع بيان المرجحات وملاحظة التساوي فيما عدا ذلك مما ذكره في كل مرتبة قال ويعلم
من هذا الجواب عن اختلاف الترتيب وعن ترك بعض الوجوه وغاية ما يلزم تاخير البيان عن وقت الخطاب
وهو جائز اقول جواز هذا وان كان مشهورا ولكنه على اطلاقه محل نظر عندنا اذ لا بد من البيان
ولو بعد حين ولو كان ع بينه للراوي او غيره لاقتضت العادة نقله الينا العموم البلوى الى مثل
هذه القاعدة على تقدير وجوب الترجيح وانت اذا لاحظت مجموع ما نقل في التراجيح لم تجد حديثا
واحدا كافيا في بيان هذه القاعدة بل كل حديث يشتمل على بعض ما لا بد منه في البيان كما من المستبعد
ايضا عدم احتياج كل الرواة حين السؤال الى بيان المسؤل عنه ثم ان ما قاله لا يحسم مادة الاشكال
لان في بعض الروايات اكتفى بالتخيير وليس هو من الوجوه المرجحة بل هو مناف لوجوب الترجيح ولما يصار
اليه عند العجز عنه واجاب عن اختلاف حديث الميثمي لغيره بان الاشكال ان كان باعتبار عدم ذكره
بعض وجوه الترجيح فالجواب عنه عدم لزوم ذكر جميع الاحكام المسئلة في مقام واحد وان كان
باعتبار تخصيصه التخيير بالمستحبات فيمكن حمله على التعميم بحيث يشمل التخيير الاصلي كما في خصال
الكفارة والتخيير الاضطراري كما في صورة العجز عن الترجيح اقول حاصل حديث الميثمي هو لزوم طرح
ما يضاد الحكم المقطوع به من الكتاب والسنة او ينافيه وهذا لا اشكال فيه ولا يخالفه
في ذلك خبر اخر ولزوم حمل الخبر المشتمل على الامر بالشيء على الجواز ان كان في السنة المقطوع بها نهي عن ذلك
الشيء بعد العلم بكونه نهي كراهة ولغاية وحمل ما اشتمل على النهي عن الشيء على رفع البأس عن الترك

ان كان في السنة امر بنهى عنه او بالجبران المتعارضان والمتضادان اللذان لا يعرف حكم واحد منهما
من الكتاب والسنة وهما محل كلامنا وبحثنا لم يتعرض السائل له لانه فرض ان في السنة حسنا وكلاهما
ما يضاده او يناقضه وانما تعرض له هو ع فحكم فيه بالتوقف والكف عن العمل وانما اختار ع
الكف والتوقف مع ان اللازم على تقدير التعارض التساقط والرجوع الى حكم الاصل وهو الاباحة
لما مر من ترجيح الترك في الشئ المحتمل للحرمة فيكون حاصل كلامه ع الترجيح باشد الامرين على طريقة الاحتياط
والقائلون بوجوب الترجيح لا يقولون الا بعد العجز عن غيره فهذا الخبر عليهم لا لهم وبالجملة ليس
في الحديث شئ مناف لما في الاخبار وعلى طريقتنا وحمله على ما يشمل التخيير الاصلي بعيد واجاب عن
الاختلاف في منتهى المطلب فقال قال الشيخ الطبرسي ره بعد نقل رواية عمر بن حنظلة في الاحتجاج
ع جاء هذا على سبيل التغليظ الى ان قال واما قوله ع للسائل ارجه وقف عنده حتى تلقى امامك
امره بذلك عند تمكنه من الوصول الى الامام ع فاما اذا كان غائبا ع ولم يتمكن من الوصول اليه
والاصحاب كلهم مجمعون على الخبرين ولم يكن هناك رجحان لرواية احدهما على رواة الاخر بالكثرة و
العدالة كان الحكم من باب التخيير وقال شيخنا العلامة محمد باقر المجلسي في باب علل الاختلاف من البحار
بعد نقل كلام الشيخ الطبرسي اقول ما ذكره من الجمع بين الخبرين من حمل الارجاء على ما اذا امكن الوصول
الى امامه ع والرجوع اليه ع والتخيير على عدمه هو اظهر الوجوه واوجهها وجمع بينهما بعض الافاضل
بحمل التخيير على ما ورد في العبادات وتخصيص الارجاء بما اذا تعلق بالمعاملات والاحكام ويمكن
الجمع بحمل الارجاء على عدم الحكم باحدهما بخصوصه فلا ينافي جواز العمل بايهما شاء او بحمل الارجاء على
الاستحباب والتخيير على الجواز او بحمل الارجاء على ما يمكن الارجاء فيه بان لا يكون مضطرا الى العمل

بأحدهما

باحدهما الا بوصل اليه خبر بهما ع ويظهر من خبر الميثمي كما سيأتي وجه آخر بينهما وسيفصل
القول في رسالة مفردة انتهى وقال في الجواب عن اشكال تقديم الكتاب واما دفع الاشكال
السادس فهو ان عدم جواز تخصيص الكتاب باخبار الآحاد قول بعض فحول العلماء واقوى ما استدل
به عليه هو اعمال الدليلين لانه لو عمل بالخاص في مدلوله وخصص العام فقد عمل بهما وادعى الاجماع ايضا
ولا يخفى حال الاجماع واما ترجيح الاعمال فهو فرع كونه اقوى من الاطراح ولا نسلم كونه اقوى كلية وما قيل
ان دلالة الخاص قطعي والعام ظني ان سلم كلية لا ينفع لعدم استلزام الترجيح بل التساوي وكذا الحكم
بعدم الجواز كليا لكون الكتاب قطعيا والخبر ظنيا مشكل لشيوع التخصيص وقوة دلالة الخاص
على مدلوله وحصر احاطة العلم بالقرآن بهم ع فان قلت قال الشيخ البهائي في حاشية المعالم في
مبحث التخصيص والصواب ان الدليل الذي يصلح للاعتماد عليه في حجية خبر الواحد يدل على جواز تخصيص
الكتاب به فان الدليل عليه هو عمل الصحابة والتابعين في موارد متكررة وقلما تخلو الواقعة
من عموم من عمومات القرآنية او خصوصها وكذا عمل اصحابنا يشهد به الاستقراء انتهى وقوله
يدل على التخصيص كلية غير مسلمة ان سلم ادعاؤه بل التحقيق في هذا المقام ما افاده شيخنا العلامة
قدس سره في مبحث المجمل والمبين في اواخر تعليقه على شرح المختصر وتعليقاته قوله لكن بقي ههنا
شئ آخر وهو انه الخ الذي يظهر بالتأمل ان الغاء احد الدليلين وابطاله بالكلية يتوقف على كون
الآخر اقوى منه سندا او حجية فلا يجوز طرح آية من الكتاب مثلا بالكلية بمجرد خبر واحد
على خلافها واما الجمع بينهما بالتخصيص والتقييد فلا يتوقف على ذلك فيجوز تخصيص الكتاب
او السنة المتواترة او تقييدهما بالخبر الواحد وكذا تخصيص المنطوق او تقييده بما اعتبر من المفهوم

لكن بشرط زيادة قوة الظن الحاصل به مجموع المخرج على الظن الحاصل بشمول ذلك العام او المطلق
له كان يكون المخرج بعض الافراد النادرة الغير الغالبة واما اذا كان ظن الشمول اقوى كان يكون المخرج
الافراد الشايعة الغالبة فلا يجوز التخصيص والتقييد ح الا اذا كان المخصص او المقيد اقوى
حجة منه كالكتاب والسنة المتواترة بالنسبة الى خبر الواحد وذلك لان مناط الحكم عندهم
هو الظن وظاهر ان الظن بشمول العام او المطلق للافراد الشايعة الغالبة ظن قوى فاذا كان العام
او المطلق قطعى السند او المنطوق وكان المخصص او المقيد ظنى السند او المفهوم فالظن بشمول
ذلك العام او المطلق لتلك الافراد الشايعة الغالبة اقوى من الظن الحاصل بتلك المخصص او
المقيد بمجموعه فحينئذ يعمل بذلك الظن القوى لا بهذا الضعيف واذا تساوى الظنان فلا يمكن
ترجيح احدهما فيجب التماس مرجح اخر او التوقف انتهى اقول كان الفاضل المدقق في حواشي المعالم
لم يجعل التخصيص مخالفة للكتاب بل حمل المخالفة على ان يكون الخبر منافضا له وقد مر كلام في هذه
المسئلة فراجعه وقال في الجواب عن اثبات المسئلة الاصولية بخبر الواحد ولتعلم ان هذه المسئلة
ليست اتفاقية لما يفهم من كلام العلامة السيد واني شيخنا العلامة رحم طاب ثراه وغيره وكذا
غرض من قال بهذا اعني لزوم العلم في اصول الفقه غير معلوم قال ثم انا اقول من لم يكتف بالظن في الاصول
ذهب الى ان الدليل المخصوص على كل حكم يجب ان يكون قطعيا واما انه انعقد الاجماع على وجوب العمل
بذلك الدليل قطعي اجمالي على كل ما يثبت بالظن فظاهر انه ليس محلا للنزاع وقال شيخنا العلامة
في اثناء الحاشية المعنونة بقوله قوله قيل قد مر ان المتبع هو الاجماع في مبحث الاخبار نحو ذم ن
وان ما ذكره المحشي يقتضيه ان بعد تسليم وجود الدليل القطعي الاجمالي على العمل بالظن في الاصول

القول

سمع مع معروفة

والقول باشتراط الدليل القطعي التفصيلي في كل مسئلة مما لا اتجاه له اصلا الخ اقول التحقيق في هذا المقام
مطابقة لما استفدته من شيخنا العلامة الفهامة شيخ قدس سره ان الظن ان لم ينته الى القطع
فلا يسمن ولا يغني من جوع فاذا انتهى فهو كاف سواء كان بغير واسطة ام بها والقول بالفرق
بين الفروع والاصول ح مفقود كما قال م ن ام موجود كما افاده شيخنا ح قدس سره ليس بمهم
ثم قال ره بقى الاشكال انه وقع التعارض بين التراجيح ففي صورة كون داوي احدهما اوثق واورع
والاخر افقه فقد مر في شرح الحديث الاول كلام العلامة الاردبيلي طاب ثراه في التردد ودوران
الدليل كليهما ولا يبعد ان يقال برجحان جنس الافقه لما مر فيه من رواية ابراهيم الكرخي وكذا
لرواية زفر قد المذكورة في النجار في باب ان حديثهم ع صعب مستصعب ثم قال سمعت اباعبدالله
ع يقول انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف
كلامه كيف شاء ولا يكذب وكذا الرواية المفضل فيه عن ابي عبدالله ع خبر تدريه خير من عشرة
ترويه ان لكل حقيقة حقا ولكل صواب نورا ثم قال انا والله لا نعد الرجل من شيعتنا فقيها
حتى يلحن له فيعرف اللحن انتهى وغيرهما كما لا يخفى من الرجوع في ذلك الباب ولا يخفى رجحان رواية
من يفهم معاني كلامهم وخصوصياتهم مع كونه ثقة على غيره وان كان اوثق فليتأمل وان
وقع التعارض بين الاوثقية وموافقة الكتاب كما كان الكتاب العزيز متواترا اللفظ فهو راجح
على الحديث من حيث هو فينبغي ملاحظة مدلولها فان احتمل النسخ فمرجعه الى نسخ الكتاب بخبر الواحد
وان احتمل التخصيص فقد مر تحقيقه فان شئت فراجعه وان لم يحتملهما فالراجح الحديث الموافق للكتاب
قال الصدر ره في مبحث تراجيح النهاية خاتمة لما كان الكتاب العزيز متواترا لم يقع فيه الترجيح بحسب النقل

بل بحسب المتن لما تطرق اليه النسخ وكان حكم المنسوخ مرتفعاً لم يقع بينه وبين الناسخ ترجيح لوجوب العمل
بالناسخ فينبغي الترجيح في الدلالة من حيث العموم والخصوص فيقدم الخاص على العام في مورده خاصة
جمعاً بين الادلة ومن حيث المطلق والمقيد فيعمل بالمقيد ويحمل المطلق عليه لانه اولى من جعل القيد
المتعقب واذا تعارض الكتاب والخبر الواحد فان كان الكتاب معلوم المتن كما هو معلوم النقل
تعين العمل به لانه معلوم وخبر الواحد مظنون فلا يعارضه وان كان مظنون الدلالة كالعام
مع الخبر الواحد الخاص كان الجمع بينهما اولى بان يخص العموم به وقد سبق انه قول السابقين في التحقيق
من الاستاد ره ووالده العلامة ره ولا يخفى عليك التامل في العموم ره ويحمل المطلق عليه وكذا
في عموم قوله ره وان كان مظنون الدلالة الخ وان وقع التعارض بين الاوثق والاشهر فينبغي
ملاحظة قوة مدلولهما فلو بلغ الشهرة الى اليقين كما سبق في كلام المحقق الاردبيلي في شرح الحديث
الاول فالامر واضح والا فاللازم ملاحظتهما وترجيح الاقوى ثم التوقف والتخيير ولو وقع التعارض
بين الاوثق ومخالف العامة فكذا ينبغي الملاحظة وترجيح الاقوى وقس على ذلك حال الاوفقية
مع غيره وكذا موافقة الكتاب والسنة مع غيرهما وكذا جميع محتملات التعارض لانه ان كان
المناط الظن والاطمينان ينبغي ملاحظة الاقوى لما سبق وان كان المناط مجرد وقوع الامر
فكذا ينبغي ملاحظة القوة ايضا للاحتياط وهو من وجوه المراجيح المنصوصة مع كونه راجحا
للاخبار الكثيرة كما تبين في محله وقد اشرنا اليه هذا مجمل القول فعلينا التخلية العظيمة و
التامل الصادق في خصوصيات الموارد ثم الترجيح والاحتياط في جميع الامور مهما امكن والتوكل
على الله والالحاح وتخليص النية والمجاهدات والتوسل الى المعصومين ع ارشدنا الله واياكم بلطفه وكرمه

انتهى كلامه رفع مقامه اعلم اني ظفرت في هذه الرسالة بجملة وافية من ادلة معذورية الجاهل من الاحاديث
وكان الظفر عند الاتمام فاحببت ايرادها في الخاتمة رجاء ان يعفو الله تبارك وتعالى عن جهالتي
وهفواتي وزلاتي وبعض ما نقله ره وان تقدم في هذه الحاشية ولكني اذكره لئلا يحتاج الناظر
الى المرجع فروى الصدوق في التوحيد باسناده عن الص ع قال ما حجب الله علمه على العباد فهو موضوع
عنهم ورواه الكليني ره ايضا وروى فيه ايضا عنه ع انه قال من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وفي ثواب الاعمال
بالاسناد مثله وفيه ايضا عنه ع في جملة حديث انه قال وكل شيء امر الناس به فهم يسعون له
وكل شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم الى آخره قال في مجمع البحرين سمعت كلامه اي فهمت معناه
وهذا الفعل يتعدى بنفسه وبالحرف كما صرح به فيه ايضا وفيه ايضا عنه في قول الله عز وجل
وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه
وفيه ايضا عنه في جملة حديث انه قال ولا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وروى في الفقيه
الحديث المشهور عن النبي ص انه قال وضع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون وروى الشيخ
في كتاب التهذيب عنه ع انه قال ~~وضع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون~~ وروى
في جملة حديث اي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه وفيه في باب فضل التجارة عن الحلبي عن ابي
عبد الله ع قال اتى رجل الى ابي عبد الله ع قال اني ورثت مالا وقد علمت ان صاحبه الذي ورثته
منه قد كان يربي الى ان قال ع من جهل وسع الله له جهله حتى يعرفه فاذا عرف تحريمه حرم عليه
الحديث وفيه في باب من يحرم نكاحهن عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع قال سألته
عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها

بعد ما تنقضي عدتها وقد يعتذر في الجهالة بما هو أعظم من ذلك الحديث وقد نقله المصدر وفيه

في باب الحد في السكران ان امير المؤمنين ع قال فيمن شرب الخمر ابعثوا به من يدور به على مجالس المهاجرين

والانصار ومن كان تلى آية التحريم فليشهد عليه ففعلوا ذلك فلم يشهد عليه احد بانه قرء عليهم

عليه آية التحريم فخلى عنه وقال له ان شربت بعدها اقمنا عليك الحد وفيه ايضا في باب الحد

في السرقة عنه ع يسئله فان كان عالما بعقوبتها يسئله عنها وان لم يعلم ان عليه القطع فخلى

سبيله وفي البحار في باب علل الاختلاف عن ابي ابراهيم ع في جملة حديث طويل انه قال في قوله

تعالى لحبيبه ص قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين يبلغ الحجة البالغة الجاهل فيعلمها

بجهله كما يعلمه العالم بعلمه لان الله عدل لا يجور يحتج على خلقه بما يعلمون يدعوهم الى ما يعرفون

لا الى ما يجهلون وينكرون ودعا وانا دعاء السحر من الصحيفة الكاملة واي جهل لا يسعه جودك

هذه جملة مما احتج به ره على هذا المطلب وللمناقشة في بعضها مجال ولكن ملاحظة الجميع مع

شهادة العقل كافية لاثباته ثم قال ره فان قلت ينافي ما ذكرت قوله تعالى في اوائل السورة

النساء انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب الله

عليهم وكان الله عليما حكيما وما رواه ثقة الاسلام في اواخر كتاب الاشربة الكافي في باب الغناء

عن علي بن ابراهيم عن هرون بن مسلم عن مسعدة بن زياد في الصحيح على الظ وان حكم بكونه

موثقا الشيخ البهائي ره في الحبل المتين ورواه الفقيه ره في باب علة الاغسال مرسلا ورواه

الشيخ ره في باب الاغسال مرتب بعد غسل المصنف ره وغسل التوبة من الكتاب مرسلا ايضا

ايضا عنه عن ابي عبد الله ع ان رجلا جاء اليه فقال له ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن

ما العود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال له ع لا تفعل فقال والله ما هو

شيء آتيه برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال ايضا ع انت اما سمعت الله يقول ان السمع و

البصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا فقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الآية من كتاب الله عز وجل

من عربي ولا عجمي ولا جرم اني قد تركتها واني استغفر الله فقال له الص ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك

فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله وسله التوبة من

كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا وفي شرح الفقيه انا الله

انت وفي الكافي تدرات وعلى النسخة الاصل ما شده له بيان هذا الكلام ويمكن ان يكون لفظه

انت ابتداء الكلام الثاني وعلى النسخة عوض انت تب وهو احسن ويكون ما شده له بيان

هذا الكلام بالتوبة وعلى النسخة الكافي اوفق لاهو في المشهور في قولهم تدرابو له بيان يكون

متوافقا الرضاه ره وتكلم بهذه الكلام وفي كل من النسخ احتمالات لا يسع المقام ذكرها

ومن ذكر بعضها يعلم الباقي بالتامل وقال العلامة قدس سره في شرح تب انك اعلم ان نادى القسم

يرد في مقام التعجب والظ ان خبر هذا محذوف اي تنا الله انت هكذا على سبيل التعجب وما رواه

المشايخ الثلثة في باب اصناف القضاة من الكافي والفقيه والقضاة اربعة من الخصال وباب

من الية الحكم من تب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن خالد الخ وفي الفقيه مرسلا وفي الخصال

عن محمد بن موسى بن المتوكل عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله

البرقي عن ابيه عن محمد بن ابي عمير رفعه الى ابي عبد الله ع قال القضاة اربعة ثلثة في النار

وواحد في الجنة رجل قضى بالجور وهو يعلم فهو من النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو

ووجل فقضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة وفي الخصال الاختلاف في اللفظ فقط واما المال ففي الكل
واحد قلت اما الاية فينبغي نقل معناها حتى ينكشف حقيقة الحال قال ان ره اختلف في
معنى قوله بجهالة على وجوه احدها ان كل معصية يفعلها العبد بجهالة وان كان على سبيل العمد
لانه يدعو اليها الجهل ويزينها للعبد عن ابن عباس وعطا ومجاهد وقتادة وهو المروي عن ابي عبد الله ع
فانه قال كل ذنب عمل العبد وان كان عالما فهو جاهل حين خاطر بنفسه في معصية ربه فقد
حكى الله سبحانه قال يوسف لاخوته هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون فنسبهم
الى الجهل لمخاطرتهم بانفسهم معصية الله وثانيها معنى قوله بجهالة انهم لا يعلمون كنه ما فيه
من العقوبة كما يعلم الشي ضرورة عن الفراء وثالثها ان معناه انهم يجهلون انها ذنوب ومعاصي
فيفعلونها اما بتاويل يخطئون فيه واما ان يفرط في الاستدلال على قبحها عن الجبائي وضعف
الرماني هذا القول لانه بخلاف ما اجمع عليه المفسرون ولانه يوجب ان لا يكون لمن علم انها ذنوب
توبة لان قوله انما التوبة يفيدها لهؤلاء دون غيرهم وقال ابو العالية وقتادة اجمع الصحابة
على ان كل ذنب يصيبه الانسان فبجهالة وقال الزجاج انما قال الجهالة لانهم في اختيارهم اللذة
الفانية على اللذة الباقية فهو جهل في الاختيار وقال ع متلبسين بها سفها اذ ارتكاب
الذنب سفه وتجاهل ولذلك قيل من عصى الله فهو جاهل حتى ينزع عن جهالته انتهى فاذا
تاملت في تفسيرها علمت انها لا تنافي المط واما الرواية الاولى ففي سندها شي كما اشرت
اليه وعلى تقدير التسليم لا تعارض الاخبار الاولة للاوثقية والاشهرية من حيث السند
وفي المتن ايضا كلام لانه ع اجاب اولا بالزجر والزلة وكلام الراوي بعده يوهم الى ميله الى جوازه

سال ١٣٢٨ خورشيدى
بازديد

ودفعة كان لم يكن صريحا في عدم السماع بل يحتمل ان يكون توبيخا لنفسه واخبارا بكرة غفلته
وتقصيره وايضا عدم العلم من جهة الاية لا يستلزم عدمه مط واما الرواية الثانية المرسلة
على تقدير العمل بها تكون مخصصة بل الاولى ايضا على تقدير التسليم فلا ينافيان العموم الروايات
الاولة في غير مدلولهما وكذا ان ثبت عدم معذورية الجاهل في مادة مخصوصة ولعله يؤيد المط
صحيحة ابي بكر الحضرمي من حيث قال صليت باصحابي المغرب فلما ان صليت ركعتين سلمت فقال
بعضهم انما صليت ركعتين فاعدت فاخبرت ابا عبد الله ع فقال لعلك اعدت فقلت نعم
فضحك ثم قال انما كان يجزيك ان تقوم وتركع ركعة ان رسول الله صلعم الحديث وصحيحة حارث بن
المغيرة البصري الثقة قال قلت لابي عبد الله ع انا صلينا المغرب فسهى الامام فسلم ركعتين
فاعدنا الصلواة قال ولم اعدتم اليس قد انصرف رسول الله صلعم في ركعتين فاتم بركعتين الا
اتممتم وصحيحة علي بن احمد الرازي الثقة قال كنت مع اصحاب لي وانا امامهم فصليت بهم المغرب
فسلمت في الركعتين الاولتين فقال اصحابي انما صليت بنا ركعتين فكلمتهم وكلموني فقالوا اما
نحن فنعيد فقلت ولكني لا اعيد واتم بركعة فاتممت بركعة ثم سرنا فاتيت ابا عبد الله ع
فذكرت له الذي كان من امرنا فقال انت كنت اصوب منهم فعلا انما يعيد من لا يدري ما صلى هذا
اخر ما اردناه والحمد لله اولا واخرا والصلواة على رسوله صلعم وآله ابين من الرجو ممن نظر
الى هذا التعليق ان يمن على هذا الضعيف المعترف بالقصور باصلاح الفاسد وترويج الكاسد
نفعنا الله تعالى به كما نفع باصله وغفر لنا ولوالدينا ولمن علمنا ولمن تعلم منا ولجميع المؤمنين والمؤمنات
انه غفور رحيم وقد فرغ من تسويد هذه الصحيفة في يوم الاثنين سادس عشرين من شهر جمادي الاخر

من شهور سنه الف ومائتين وتسعه وثلثين العاصي المذنب محمد ابراهيم محمد باقر الفارسي
عفى الله عنهما ونوبهما بحق محمد وآله الطاهرين

[illegible] ۱۷ شهر جمادی الاول ۱۳۱۲

بازبین شد
۱۳۷۱ش

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

[illegible]

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازدید شد

بازبین شد
۱۳۵۴خ

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد